عبد المجيد الشرفي

الفكر الإسلامي في الرد على النصارى

إلى نهاية القرن الرابع/العاشر

المدار الإسلامي

عبد المجيد الشرفي

الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر



الفكر الإسلامي في الرد على النصارى

إلى نهاية القرن الرابع/العاشر

هذا الكتاب في أصله أطروحة تقدم بها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه في العام 1982، وقد مر على إنجازها ما يناهز الربع قرن، تغيرت فيها بحكم تسارع حركة التاريخ أمور عديدة، في المجالات الدينية والمعرفية والثقافية، وفي ميادين الحياة كلها تقريبا. وقد فقدت طبعته الأولى التي أصدرتها سنة 1986 كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة التونسية، بالاشتراك مع الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب في الجزائر، بعد توزيعها بمدة وجيزة. لقي فيها، من قبل الباحثين شرقا وغربا، ومن عموم القراء، صدى تجلى في الكتابة فيه وعنه في المجلات العلمية والصحف السيارة وفي الإحالة عليه والاستشهاد باستنتاجاته في أعمال كثيرة.

وأملنا أن يعين هذا العمل، بمقاربته النقدية لأحد تجليات النشاط (الكلامي) التقليدي – الشباب المسلم على النظر إلى تراثه بدون مركبات. فليس هذا التراث، بمزاياه وعيوبه، سوى صدى ونتاج لفترة تاريخية مضت وانقضت. والواجب يفترض عليه اليوم التفاعل الإيجابي مع مقتضيات الفكر ووعي عصره وعالمه، ومع مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع الحديثين وفتوحاتها الباهرة، وإذ ذاك يكتسب المناعة ضد خطر الارتماء في أحضان الماضي أو التنكر له بدون تمييز، وضد خطر تقليد الآخر أو رفض ما عنده بدون تمحيص.



موضوع الكتاب مقارنة أديان

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com

الفكر الإسلامي في الرد على النصارى

إلى نهاية القرن الرابع/العاشر

عبد المجيد الشرفي

دار المدار الإسلامي

الفكر الإسلامي في الرد على النصارى

إلى نهاية القرن الرابع/العاشر

عبد المجيد الشرفي

دار المدار الإسلامي

الطبعة الثانية

كانون الثاني/يناير/أي النار 2007 إفرنجي

رقم الإيداع المحلي 6706/ 2005

ردمك (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-317-3

دار الكتب الوطنية/ بنغازي ـ ليبيا

تصميم الغلاف: نقوش

دار المدار الإسلامي

الصنائع، شارع جوستينيان – سنتر اريسكو – الطابق الخامس – خليوي: 933989 ـ 3 ـ 00961

هاتف: 750304/5 ـ 1 ـ 00961 – فاكس: 750307 ـ 1 ـ 00961 ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان.

بريد إلكتروني: szrekany@inco.com.lb – الموقع على الشبكة www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري – هاتف وفاكس: 3407013 . 21 . 00218 – نقال: 0912145463 – 0926140759

بريد إلكتروني: oeabooks@yahoo.com – طرابلس ـ الجماهيرية العظمى

إلى زوجتي

توطئة[*]

من المفارقات التي يشهدها عالمنا الحديث أن تنتشر اللامبالاة بالدين، ويكثر في جميع الفئات الاجتماعية عدد الأشخاص الذين لا يدخل الدين ضمن اهتماماتهم البتة، في الوقت نفسه الذي تبرز فيه حركات دينية صلبة في مجتمعات إسلامية وغير إسلامية فتلفت الانتباه وتكون محور الاستفهام وتدعو إلى البحث عن دواعيها وأهدافها والظروف الملائمة لنجاحها أو إخفاقها. ولم ننتظر فيما يخصنا ما سماه بعضهم عودة المقدس أو ما اصطلح على تسميته بالصحوة الإسلامية لننكب على دراسة الظاهرة الدينية بمختلف أوجهها، في تطوّرها التاريخي وفي أشكالها وانعكاساتها المتعددة، وركّزنا اهتمامنا بصفة خاصة على دراسة الفكرين الإسلامي والمسيحي.

أمّا الإسلام فلا ترانا في حاجة إلى تبرير اعتنائنا به، وهو الدين الذي أثّر بعمق وما زال يؤثّر في مشاعرنا وتفكيرنا ومؤسساتنا الاجتماعية. وأما المسيحية فقد كانت الدوافع إلى دراستها عديدة: كانت قراءة الآثار الأدبية الغربية ـ الكلاسيكية منها والحديثة ـ والاطلاع على تاريخ الأمم الأوزوبية من أهم العوامل التي جعلتنا نهتم بالمسيحية، فكنا نلاحظ باستمرار حضور المفاهيم

---

* قدّم هذا البحث لنيل درجة دكتوراه الدولة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة التونسية. ونثبت هنا نص الكلمة التي ألقيت أمام لجنة المناقشة يوم الجمعة 29 أكتوبر 1982. وقد كانت اللجنة متكونة من الأساتذة: أحمد عبد السلام رئيساً ومحمد الطالبي مشرفاً، وعبد الوهاب بوحديبة وعمار المحجوبي مقررين ومحمد اليعلاوي عضواً.

والمتصورات المستمدة من هذا الدين عند كتّاب الرواية والمسرحية وعند الفلاسفة والمفكرين بقطع النظر عن كونهم مؤمنين أو ملحدين، وكنا نشعر أن النفاذ إلى آثارهم لا يتأتّى بدون معرفة دقيقة للإطار الديني الذي يتأثّرون به وأن آفاقهم الدينية قد كيّفت إلى حد بعيد نظرتهم إلى الإنسان وإلى المجتمع وإلى الكون. فكنا نمنّي النفس بالتعمق يوماً في معرفة المسيحية حتى نتمكن من فك العديد من الرموز والألغاز التي ما كانت ثقافتنا العربية الإسلامية تؤهلنا وحدها لحلها بصفة مرضية.

في تلك الفترة بالذات، حين كنا نتطلع إلى التخصص في ميدان يحتاج إلى بحث طويل النفس، بعيداً عن الطرق المعبّدة، تعددت الكتابات التي اهتمت بقرارات المجْمع الفاتيكاني الثاني شرحاً ونقداً وتعقيباً، وخصوصاً بموقفه من اليهود ومن الإسلام، وكثر الحديث عن الحوار بين المؤمنين من مختلف الأديان. فكان ذلك حافزاً لنا على تبيّن دوافع هذا الحوار المرجوّ وميادينه وأبعاده عند كلا الطرفين الإسلامي والمسيحي. وأدى بنا ذلك بصفة طبيعية إلى الرجوع إلى كتب الجدل الديني حيث تبرز الفروق وميادين الالتقاء في آن.

وما إن قمنا بالمحاولات الأولى في جمع هذه المؤلفات الجدلية حتى اكتشفنا مدى اتساع هذا الميدان ووجدنا مئات العناوين في مختلف اللغات، كما ثبت لدينا أن الردود المسيحية على المسلمين قد جمعت ودرست ونشر الجزء الأوفر منها، في حين أن الردود الإسلامية على النصارى لم تحظ بالعناية نفسها فلم تشملها أي دراسة ولم ينشر العديد منها ممّا لا يزال مخطوطاً في أماكن متفرقة، علاوة على الردود التي ضاعت ولا نعرف سوى عناوينها.

وكنا نحسب أنّ من الممكن القيام بدراسة جميع الردود الإسلامية في بحث واحد ولكن سرعان ما تبيّن لنا أنّ هذا العمل يتطلب تضافر جهود أكثر من شخص واحد في فترة زمنية محدودة بالضرورة. فبدأنا بطرح الردود الحديثة الموضوعة منذ منتصف القرن الماضي لما لمسناه من اختلاف إشكاليتها عن سابقاتها إثر تبدل الظروف التاريخية حيث أصبح المسلمون في موقف الدفاع لا

حضارياً فحسب بسبب المد الاستعماري الغربي، بل دينياً كذلك بسبب الحركة التبشيرية البروتستانية والكاثوليكية المواكبة لذلك المدّ نفسه. ثم عكفنا على قراءة الردود الكلاسيكية المطبوع منها والمخطوط، بغية العثور على معيار موضوعي يبرر الوقوف عند بعضها دون بعضها الآخر. ولئن خامرتنا في مرحلة أولى فكرة الاقتصار على الردود المشهورة والمعتبرة بعامة ممثلة لهذا الفن - من أمثال ردود ابن حزم والجويني وابن تيمية والقرافي - فإننا عدلنا عنها إلى المعيار التاريخي لأنه وحده الكفيل بإنارة السبيل في وجه من يروم فهم نشأة الجدل الإسلامي المسيحي وتطوره. ولم يبق علينا إذن إلا تحديد الفترة التي نشتغل بدراسة الردود التي أُلّفت فيها.

وهكذا أدت بنا مقارنة كتب الرد على النصارى إلى نتيجة لم نكن نتوقعها في البداية، وهي أن هذا الجدل قد اكتملت معالمه في نهاية القرن الرابع للهجرة، وأن الردود المؤلفة في القرون الموالية إنما كانت تردّد ما كتب في القرون الأربعة الأولى ولا سيما في القرنين الثالث والرابع، ولم تزد في الغالب على التحليل ودعم الاستشهاد بالنصوص أو التعمق في اتجاهات سلكها الأقدمون. وكان تحقيقنا لكتاب «مقامع الصلبان» للخزرجي المتوفّى في أواخر القرن السادس للهجرة مناسبة لممارسة هذا الجدل عن كثب ومقارنة المواضيع المطروقة فيه بأمثالها عند سابقيه ولاحقيه. وتأكدت لدينا بذلك نتيجة أخرى لم نكن ننتظرها وهي أن الحروب الصليبية، مثل استرجاع النصارى للأندلس، عديمة التأثير أو تكاد في محتوى كتب الجدل الديني من الجانب الإسلامي، وإن كانت، دون شك، سبباً مباشراً في تعددها ولا سيما في القرنين السادس والسابع للهجرة.

هكذا انتهينا إذن إلى تحديد موضوع بحثنا على مراحل متعاقبة وبصفة تضمن لنا التركيز على العناصر ذات التأثير الفعال في تكييف الضمير الإسلامي عبر العصور وتحليلها، لا الاقتصار على استعراض المعلومات لذاتها دون محاولة لتفسير المعضلات التي تعترض الباحث المقارن للأديان.

وما إن اتضحت أمامنا معالم السبيل الذي سنسلكه حتى اعترضتنا صعوبة

أخرى اقتضى منا تذليلها بذل الكثير من الوقت والجهد، وهي معرفة العقائد المسيحية التي كان المسلمون يعملون على دحضها كما كان يتصورها أصحابها لا كما تبدو من خلال آثار خصومهم. ولم يكن ذلك بالأمر الهيّن، بالنظر إلى أن لهذه العقائد جذوراً ضاربة في القدم لا سبيل إلى فهمها دون العودة إلى تلك الجذور التاريخية وإلى الظروف التي نشأت فيها تلك العقائد ودوافعها البعيدة والمباشرة وأبعادها الدينية والدنيوية على السواء.

نعم! إن الدراسات عنها موجودة، إلا أن كثرتها ذاتها قد مثّلت في فترة أولى صعوبة إضافية. ذلك أنه يعسر على غير المتخصص تبيُّن غثّها من سمينها، ولا سيما التمييز بين العرض الموضوعي والآراء التي تعكس أهواء أصحابها ومذهبياتهم وما يمليه تعصّبهم لطائفة معيّنة هي عندهم حاملة لواء الحق بينما هي الهرطقة بعينها عند غيرهم. فكان لزاماً علينا أن نقرأ مئات الكتب والفصول في عدة لغات، وأن نرجع - ما أمكن - إلى ما خلّفه آباء الكنيسة وعلماؤها المعترف بهم عند مختلف الفرق المسيحية حتى يزول بعض الغموض الذي يكتنف المواقف المتنافسة والمتناحرة ونتمكّن من الإلمام بما تختص به الآراء المعتقدة وبالفويرقات التي تفصل بعضها عن بعض.

لقد قمنا بهذا البحث في الأصل لأنفسنا، ثم ارتأينا عرض نتائجه في الباب الأول من عملنا باعتبار أنه يسمح للقارئ بالمقارنة بين ما نعرفه اليوم عن العقائد المسيحية وما أثبته عنها أصحاب الردود على النصارى إلى نهاية القرن الرابع، أي إنه يسمح له بعبارة أخرى بعدم التقيد بالآراء المعبّر عنها وبأن يخرج بحكمه الشخصي في شأن العقائد المهاجمة والبديل عنها وكذلك في شأن الطريقة التي طرح بها ذلك البديل وما عسى أن يكون انتاب آراء الخصوم وسلوكهم وأخلاقهم من تشويه عفوي أو مقصود.

وهذا الحرص على توفير أكبر قدر ممكن من المعطيات الموضوعية هو نفسه الذي حدا بنا إلى تخصيص الباب الثاني لتقديم النصوص المعتمدة وظروفها. فليست الردود على النصارى من الكتب المتداولة بكثرة، ولا هي جميعاً مطبوعة يسهل الرجوع إليها في المكتبات العمومية أو اقتناؤها من

الأسواق، كما أنها لا تعدو أن تكون في كثير من الأحيان رسائل قصيرة منشورة في مجلات ودوريات مختلفة أو مجرّد فصول وأبواب ضمن مؤلفات تجاوز من حيث محتواها ميدان الجدل الإسلامي المسيحي البحت. فعرّفنا بها جميعاً وبطبعاتها وحللّنا أهمّ أغراضها مثلما تتبعنا الردود التي لم تصلنا فأثبتنا عناوينها وأحلنا على المصادر التي ذكرتها. وبذلك نكون قد توصلنا إلى تقديم أوفى مسح للردود الإسلامية على النصارى حتى الآن نرجو أن يستحث همم الباحثين لإكماله وإصلاحه إن اقتضى الأمر والتنبيه إلى ما عسى أن يكون فاتنا، ولا سيما أننا لا ننفك نعثر بين الفينة والأخرى، ومن طريق الصدفة في أغلب الأحيان، على عنوان جديد بعد أن انتهينا من التنقيب في المصادر والفهارس التي يتوقع ذكر الردود فيها، كما يظهر ذلك من خلال مقارنة بسيطة بين هذا العرض والبيبليوغرافيا التي كنا قد نشرناها منذ سبع سنوات خلت والخاصة بالردود المؤلفة في الفترة نفسها.

ولقد كنا نودّ الربط بين الردود على النصارى والظروف التي ظهرت فيها ومعرفة الدوافع المباشرة على تأليفها، لكنّ شحّ مصادرنا لم يسعفنا بتحقيق هذا الهدف. إننا ندرك لا محالة أن محاولة نقض عقائد النصارى قد يكون مجرّد غرض ضمن المباحث الكلامية وفي باب التوحيد بخاصة، دون أن يرتبط بمناسبة معيّنة، لكننا لا نشك من جهة أخرى في أن تخصيص تأليف مفرد بهذا الغرض كان يستجيب كذلك وفي الآن نفسه إلى حاجة ظرفية اقتضتها الأوضاع التاريخية التي عاشها المسلمون في صلتهم بالجاليات النصرانية. وذلك ما كنا نرغب في معرفته معرفة دقيقة. ولئن تعذر الوصول إلى هذه النتيجة بالدقة المرجوّة، فإن تنبيهنا إلى عدد من العوامل المؤثّرة في علاقة المسلمين بنصارى دار الإسلام من شأنه أن يذكّر القارىء بضرورة عدم الفصل بين مستويي الفكر والواقع في التاريخ، وإن كان لكل واحد منهما منطقه الخاص به ولا يجوز اعتباره إفرازاً آلياً للآخر. وإنّ ما أوردناه في الفصل المتعلق بهذا الموضوع ليس إلا مساهمة متواضعة في تحديد معالم البحث في مظاهر صلة المسلمين بإحدى الجاليات الدينية الهامة يتعيّن تعميقها وتوضيحها.

وإن المعلومات التي أثبتناها في البابين الأول والثاني وإن استغرق منّا جمعها الكثير من الوقت والعناء، ليست في الواقع إلا تمهيداً ضرورياً لتحليل الأغراض الجدلية والتمجيدية الواردة في الردود على النصارى. ولن نعود هنا إلى مبررات التخطيط الذي ارتضيناه لها فقد وضحناه في صلب عملنا، كما أننا لن نعود إلى النتائج التي استخلصناها من هذا التحليل، لكننا نريد فقط أن نعرّج على أهم خصائص المنهج الذي قاد خطانا لدى عرض آراء المسلمين في العقائد المسيحية وفي ميزات الإسلام التي تدعو في نظرهم إلى اعتناقه.

فقد جاءت هذه الآراء في الأغلب في صيغة حجج متراكمة ومتتابعة الواحدة تلو الأخرى دون أن يحرص أصحاب الردود على التخلص المنطقي من دليل إلى آخر، لا ولا حتى على التقديم والاستنتاج. فكثير من الردود تبدأ بصفة فجئية ببسط سريع للنظريات اللاهوتية المسيحية تليه مباشرة محاولة دحض تلك المقالات سواء في منطوقها أو في مقتضياتها، بمناقشتها واحدة واحدة، وفي كل مرة تستخلص النتيجة نفسها: أنها فاسدة، متناقضة، مؤدية إلى الكفر والشرك. وينتهي الرد كما بدأ، عند الفراغ من مناقشة آخر حجة ينسب إلى النصارى التمسك بها أو يفترض مجرّد الافتراض أنهم قد يتشبثون بها.

لذا كان عملنا يقتضي البحث عن المحاور التي يدور حولها الرد وعن خلفيات الآراء المعبّر عنها، وعن المسلّمات الضمنية التي ينطلق منها المفكّرون المسلمون، أي إننا قمنا باطّراد بعملية تفكيك للنصوص التي بين أيدينا ثم بإعادة تركيبها على أساس يضمن فهم منطقها الباطني وأبعادها والتنبّه إلى المنسيّ فيها وغير المفكّر فيه والملتبس على حد سواء.

وهذا ما أدّى بنا بصفة طبيعية إلى اعتبار الآثار التي بين أيدينا في الرد على النصارى مدوّنة واحدة تلمّسنا من خلالها مراكز الاهتمام الرئيسية وقارنا بين مختلف العناصر التي احتوت عليها. وكان التكرار الذي اتّسمت به في اللفظ أو في المعنى أو في كليهما هو نفسه ذا دلالة على أهمية الحجج المدلى بها كما كانت درجة التواتر في الأدلة النقلية والعقلية المنطقية هي أيضاً، مثل غياب بعض المعاني المنتظرة، ذات دلالة أوليناها ما تستحق من العناية.

على أن ذلك لم يحل بيننا وبين الاهتمام بالتطور التاريخي في صلب تلك المدونة. ورغم وجود عدة حلقات مفقودة في سلسلة الردود، ورغم أننا لا نعرف تاريخ تأليف جلّها ولا العوامل المباشرة التي ساهمت في إبرازها كما أسلفنا، فإنّ ذلك لم يمنعنا من تحسس المنعرجات الكبرى في تاريخ هذا النوع الأدبي - الديني، ومن تتبع المراحل التي مرّ بها ومعرفة الأعلام الذين ساهموا في بلورته وأعطوه دفعاً جديداً وتركوا عليه بصمات شخصياتهم المتميّزة. وتكفينا هنا الإشارة إلى أنّ الفضل في جمع الأدلة المنطقية على فساد معتقدات النصارى في التثليث والتجسّد من وجهة نظر إسلامية يعود في الدرجة الأولى إلى أبي عيسى الورّاق، ذلك المفكر الذي لم يحظ إلى اليوم بما هو جدير به من الدرس لاعتبارات كان يفترض أن تزول في عصرنا، إلا أننا نلاحظ مع الأسف أنها ما زالت قائمة توجّه البحوث إلى الأعلام الذين كرّس التاريخ الإسلامي اختياراتهم الفكرية وتغضي عن المفكرين الأفذاذ الذين همّشت تفكيرهم الممارسة التاريخية نفسها. فلقد كان أصحاب الردود الذين أتوا بعده، على اختلاف نزعاتهم، عالة عليه في هذا الغرض، مثلما كانوا عالة على ابن ربّن الطبري فيما يتعلق بالأدلة على نبوّة محمد من كتب النصارى المقدسة، حيث كان ابن ربّن أوّل من حوّل التأويل السائد عند اليهود والنصارى للنصوص المسيحانية إلى تأويل يتماشى والإيمان الإسلامي بتبشير التوراة والإنجيل بالنبيّ العربي.

أما المظهر الثاني من المنهج الذي توخيناه فيتمثل في إثبات آراء أصحاب الردود بألفاظهم قدر الإمكان، ليس لأن هذه الطريقة كفيلة بتوفير مشقة الرجوع إلى النصوص العسيرة المنال على القارىء، فحسب، بل لأنها كفيلة كذلك بتمكينه من التثبّت الآني في صحة التأويل الذي ذهبنا إليه فيها، أو بعبارة حديثة، في سلامة القراءة التي ارتأيناها لها، وفي التقييم الذي التزمنا دوماً بالقيام به على أسس من التجرد الأقصى والتوق إلى الموضوعية العلمية ومقارنة ما جاء في كتب الردود بما جاء في الغرض نفسه في المصادر الإسلامية، مثل التفاسير القرآنية وأمهات كتب الأدب والتاريخ المعاصرة لها، والإحالة على المصادر المسيحية القديمة منها والحديثة.

وبذلك يتبيّن القارىء أنّ لهذه النصوص أسلوباً متميّزاً على قدر كبير من الجفاف يرتكز على ممارسة العديد من المفاهيم المجرّدة التي يتطلب فهمها ثقافة كلامية ولاهوتية وفلسفية عميقة ويستعمل للتعبير عنها مصطلحات فنية قد يستعصى إدراك مراميها على غير المتخصص. ولئن ساهم عدد من كبار الكتّاب والأدباء والمفكرين في وضع هذه الردود، من أمثال الجاحظ والناشىء الأكبر والقاضي عبد الجبار، فأسبغوا عليها خصائص كتابتهم الفنيّة. فإن جل المؤلفين إنما كانوا يولون المعنى المراد تأديته الأولوية المطلقة على اللفظ، فلا غرابة أن لا تكون ردودهم مشوّقة وأن يتضاءل نصيبها من الجمال الفني بحيث لا يقبل على قراءتها إلا ذو الرغبة في استكناه أسرارها.

ويتمثل المظهر الثالث من المنهج الذي اتبعناه في الالتزام بإحالة القارىء في كل خطوة من بحثنا على المصدر أو المرجع الذي استقينا منه معلوماتنا. ولئن بدا هذا الالتزام أوّليًا وبديهياً بالنسبة إلى كل بحث علمي فإنه اقتضى منا، بالنظر إلى طبيعة الموضوع، اختياراً صارماً لم نذكر فيه من الكتب والفصول إلا ما رجعنا إليه بأنفسنا، وحرصنا على أن تكون الدراسات المحال عليها والتي يجد فيها القارىء مزيداً من الشرح والتفصيل في مسألة دقيقة دراسات حديثة وممثّلة ومتكاملة. أما إذا تعلق الأمر بفكرة معيّنة تبنّيناها أو ذكرناها لعلة من العلل فإننا نسبناها صراحة إلى صاحبها بكل أمانة ودقة. وما تنبيهنا إلى هذا المنهج في الإحالة إلا لأنّ المراجع المتعلقة بمختلف جوانب المسيحية من تاريخ وعقائد وتنظيمات لا تعدّ ولا تحصى، فكنّا أبعد من أن ندّعي فيها الإحاطة والشمول. ولو كان ذلك هو المقصود لما أمكن الإلمام في بحث واحد بمختلف الأغراض المطروقة في الردود، سواء كانت جدلية أو دفاعية تمجيدية.

ولئن سعينا إلى عدم إهمال أيّ عنصر من الأغراض الجدلية، مهما كانت أهميته فقد رأينا على العكس من ذلك أن لا نتوسّع في تحليل الأغراض التمجيدية واكتفينا بالوقوف على ما له صلة فيها بالمسيحية. وهكذا لم نهتم في شأن القرآن وإعجازه إلا بخصائص مفهوم الوحي في الإسلام والفرق بينه وبين

مفهوم الوحي في المسيحية، ولم نتتبع من دلائل النبوّة إلا التبشير بمحمد في كتاب النصارى المقدس، والمعجزات المنسوبة إليه في كتب الرد متى كانت صدى لمعجزات منسوبة إلى عيسى، اعتقاداً منا بأن الخوض في جوهر هذه القضايا إنما يتعلق بالفكر الإسلامي في حدّ ذاته أكثر مما يتعلق بالفكر الإسلامي في صلته بالمسيحية.

ونحن واعون بأننا أثرنا من المشاكل أكثر مما قدّمنا من الحلول النهائية أو شبه النهاية. فكل غرض من الأغراض التي طرقناها يصلح مادة لبحث مطوّل بل لبحوث عديدة، إذ نحن إنما اقتحمنا ميداناً بكراً أو شبه بكر حاولنا أن نفسّر تضاريسه ونبيّن أهم خصائصه، لكن استغلاله الاستغلال الكامل بالوسائل التي توفرها المعرفة الحديثة وتقتضيها الظروف المعاصرة لم يحصل على الوجه الذي نرجوه.

ورغم ذلك فقد توصلنا فيما نعتقد إلى عدد من النتائج التي تجاوز حدود بحثنا الضيّقة، فأقمنا الدليل مثلاً على أن عمل المجادلين المسلمين للنصارى يندرج ضمن بحث الجسم الاجتماعي الإسلامي في عهد نشأة الحضارة العربية الإسلامية وازدهارها عن توازنه الحي. وإذا كان انعدام الفوارق جملة يهدد هذا التوازن فإن تفاقمها ليس أقل خطراً عليه، فلا غرو أن تكون الردود على النصارى ممثّلة لرد الفعل على قوى التفكك دون أن تبلغ البتّة درجة الإكراه على وحدة المشاعر الدينية، في عصر كان الدين يمثل فيه الركيزة الأساسية للحمة الاجتماعية. وسيكون الأمر مختلفاً في فترات الوهن الحضاري حيث نجد عند بعض المجادلين تبريراً لهدم كنائس النصارى وتشبثاً بأشكال مختلفة من التمييز في العلاقات الاجتماعية...

تقديم الطبعة الثانية

لقد مرّت على إنجاز الأطروحة التي بين يدي القارىء فترة تناهز الربع قرن، تغيّرت فيها بحكم تسارع حركة التاريخ أمور عديدة، في المجال الديني كما في مجالات المعرفة عموماً وفي ميادين الحياة كلّها تقريباً. وقد نفدت طبعتها الأولى التي أصدرَتها سنة 1986 كلية الآداب والعلوم الإنسانية في تونس، بالاشتراك مع الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب في الجزائر، بعد توزيعها بمدة وجيزة، لقيت فيها، من لدن الباحثين شرقاً وغرباً، ومن عموم القرّاء، صدى تجلّى في المجلاّت العلمية والصحف السيّارة، وفي الإحالة عليها والاستشهاد بما جاء فيها في أعمال كثيرة.

ولئنْ تهيّبنا، طيلة المدّة التي فُقدت فيها من السوق من إعادة طبعها، فلأنّنا كنّا نودّ أن تتيح لنا مشاغلنا في البحث والتدريس والتأطير فرصة العودة إليها بالمراجعة والاستفادة ممّا نُشر بعد إنجازها. ولكنّنا بتنا مقتنعين بأنّ هذه المراجعة تقتضي في الحقيقة إعادة كتابة كاملة، أي تأليف أطروحة ثانية ليس في مقدورنا عملها بحكم عوامل متنوعة. ثمّ إنّنا، وإن كنّا واعين بما في هذا العمل من نقائص، لسنا متنكّرين للمعطيات والآراء التي جاءت فيه، فهي تشهد على كلّ حال على تفكير صاحبه في مرحلة من مراحل مسيرته البحثية، تجاوزها في نواحٍ وبقي وفيّاً لها في نواحٍ أخرى أساسية.

ولعلّ أهمّ خاصية تبرّر الإبقاء عليها في صيغتها الأصلية ما توخّيناه فيها من صرامة منهجية فرضت علينا إبراز ما في أدبيات الردود على النصارى في

بداياتها من مزايا وعيوب، ومن صلة وثيقة بمستوى المعرفة في عصرها وبظروفه التاريخية على وجه العموم. ولذلك سعينا ـ ما وسعَنا الجهد ـ إلى أن نوفّق بين اعتبارين متباعدين إنْ لم يكونا متناقضين، بين التعاطف مع المواقف التي وردت فيها بغية فهمها من الداخل من ناحية، والنظرة النقدية الموضوعية التي تسمح بوضعها في إطارها الصحيح من ناحية ثانية. وإذ تجنّبنا عملية الإسقاط التي تقع فيها العديد من الدراسات التي تتناول مشغلاً من مشاغل التراث الإسلامي أو مظهراً من مظاهره، فإننا حرصنا في المقابل على المقارنة وعلى وضع القضايا المُثارة في سياق أعمّ، يتيح لمعاصرينا إمكانية التفاعل معها رغم ما يفصل تفكيرهم عن تفكير أصحابها، وآفاقهم الذهنية عن آفاق أسلافهم.

على هذا الأساس، لم ننخرط في المماحكات التي كانت السمة الغالبة على الجدل بين المسلمين وغير المسلمين، والمتواصلة عند بعض الفئات في عصرنا، اقتناعاً منّا بأنّها مجهود عقيم لا يفيد القائمين به من الطرفين في شيء، وأنّ بيان تهافت معتقدٍ ما، أو شكل من أشكال التعبّد، أو سلوك ديني وأخلاقي معيّن، من وجهة نظر خصومه، لم تؤدّ قطّ إلى التخلي عنه واعتناق وجهة نظر الخصم. فقد تبيّن اليوم أنّه لا جدوى من المواقف الإقصائية، سواء داخل دين من الأديان أو بين أتباع ديانات مختلفة.

كانت ردود المسلمين على النصارى مندرجة اندراجاً طبيعياً في الحركة الفكرية التي ازدهرت إبّان ازدهار الحضارة الإسلامية، فعبّرت تعبيراً أميناً عن خصائص الفكر الإسلامي وهو قويّ الثقة في نفسه ولا يجد حرجاً في تبنّي المناهج والمقولات التي تتيح له تأكيد الذات ومواجهة الآخر بسلاحه، قبل أن يصيبه الجمود والتكلّس ويقوى فيه التقليد. ولا غرابة في ذلك، فالجدل نشاط «هامشي»، وهو لذلك، وكأيّ نشاط هامشي آخر، يعبّر تعبيراً أفضل من غيره من الأنشطة المركزية عمّا يعتمل في صلب المنظومة العقدية والأخلاقية السائدة، إذ المجادلون مضطرّون دوماً إلى التركيز على الأهمّ ممّا يؤمنون به وممّا يمثّل العمود الفقري لإيمان مخالفيهم على السواء. فدراسة الردود دراسة

تاريخية نقدية لها إذن ما يبرّرها، ومن شأنها أن تُبرز المسافة التي تفصل المعرفة والقِيَم الحديثة عن المعرفة والقيم القديمة عموماً.

وإذا كان يحقّ للمسلمين أن يفتخروا بأنّهم لم يُكرهوا اليهود والنصارى، وحتّى المجوس والصابئة وغيرهم من الذين كانوا يعيشون في البلاد التي فتحها المسلمون ويمثّلون فيها أغلبية السكّان، على الدخول في الإسلام، رغم تفوّقهم السياسي والعسكري ثمّ الحضاري، فإنّهم مارسوا بالتأكيد سياسية الميْز، بدرجات متفاوتة حسب الأوضاع، تجاه المؤمنين بالديانات الأخرى، وكانوا ينظرون إليهم نظرة استعلاء مَشُوب بالاحتقار. إلاّ أنّ ما يجدر تسجيله هو أنّهم، رغم ذلك، لم يستنكفوا من الاطّلاع على حقيقة معتقدات المخالفين لهم في الدين، وبرهنوا على إرادة قوية في حب المعرفة، فعرض المفكرون البارزون منهم تلك المعتقدات بأمانة ودقّة لافتتين. وتتأكّد هذه المزيّة بالنسبة إلى عنايتهم بالنصرانية، نظراً إلى ما يَسِم المعتقدات المسيحية من تعقّد وتشعّب في كلّ ما يتعلّق بالمسيحلوجيا والتثليث بالخصوص، وإلى ما بين مواقف الفِرَق النصرانية من فروق دقيقة.

وأمَلُنا أن يُعين هذا العملُ ـ بمقاربته النقدية لأحد تجلّيات النشاط «الكلامي» التقليدي ـ الشبابَ المسلم على النظر إلى تراثه بدون مركّبات، فليس هذا التراث، بمزاياه وعيوبه، سوى صدى ونتاج لفترة تاريخية مضت وانقضت، ويَفرض عليه الواجبُ اليوم التفاعلَ الإيجابي مع مقتضيات الفكر والشعور في عصره، ومع مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع الحديثة، وفتوحاتها الباهرة. وإذ ذاك يكتسب المناعة ضد خطر الارتماء في أحضان الماضي أو التنكّر له بدون تمييز، وضد خطر تقليد الآخر أو رفض ما عنده بدون تمحيص.

عبد المجيد الشرفي

رفراف، سبتمبر 2005

المقدّمة

لم تنفك المسيحية تشغل حيّزاً على حدة من اهتمامات المسلمين منذ خرجوا من الحجاز، مهد الإسلام، إلى الشام، والعراق وبلاد فارس وغيرها. فلقد اتصل الفاتحون العرب بجاليات نصرانية أهلية عريقة في منطقة الشرقين الأدنى والأوسط وفي شمال أفريقيا وإسبانيا مدة الحكم الإسلامي للأندلس تعيّن عليهم التعامل معها والتعايش، وكانت الحرب سجالاً مع الإمبراطورية البيزنطية إلى أن انتهت بسقوط القسطنطينية، كما كانت الحروب مع القوى الأوروبية في إيطاليا وجنوب فرنسا ثم في فلسطين والشام زمن الحملات الصليبية مظهراً آخر من مظاهر العلاقات بين المسلمين والنصارى، واستمر الصراع في العصور الحديثة بين الخلافة العثمانية والممالك النصرانية واحتد مع المد الاستعماري الغربي منذ القرن الماضي وما صحبه من «تبشير» وقح.

وعلى صعيد آخر، كان التجذر التاريخي للإيمان المسيحي على امتداد ستة قرون سابقة للرسالة المحمدية، وادعاء المسيحية الانتساب إلى الوحي النهائي الأكمل، وصبغتها التبشيرية والكونية عوامل تهيّئها للتصادم مع الإسلام في توقه إلى استيعاب الأديان التي ظهرت قبله وتجاوزها وجمع شتات الموحّدين على اختلاف أجناسهم وألوانهم تحت راية رسالة خاتم الأنبياء.

لم يكن الجدل العقائدي إذن عملاً ذهنياً مجانياً البتة، بل كان سلاحاً نضالياً لبلوغ أغراض دينية ودنيوية معاً. كان يستجيب لضرورة الدفاع عن النفس ودعم تماسك البنية الاجتماعية القائمة، ويستجيب في الآن نفسه لمقتضيات

الحرب النفسانية وما تتطلبه من زرع بذور الشك عند الطرف المقابل على أمل حمله على اختيار ما يعتقد أنه الحل الصحيح والالتحاق بصف المدافعين عن الحق والخير. كما كان ذاك الجدل معبراً بصفة ضمنية عن قيمة الدين المطعون فيه وقدرته على الإغراء وما يمثّله من تحدّ في نظر الواعين بأهميته.

إن الميدان الذي نهتم به في هذا العمل منطقة حدودية بين دينين، ولأنها كذلك فهي معرّضة بطبيعتها إلى تقلبات ظرفية قد تجعل التأثير المتبادل يسيراً وعامل إثراء للطرفين في بعض الأحيان، وقد تقيم الحواجز بينهما وتسعى إلى فرض المرور في اتجاه واحد أحياناً أخرى وفي فترات التأزم خصوصاً. وأدت المجادلات الدينية تاريخياً الدور الثاني وساهمت في تصلب المواقف من الجانبين.

كنت هذه المجادلات من الجانب الإسلامي تسمى في العادة «رداً على النصارى». وليس معنى ذلك أن هؤلاء قد هاجموا الإسلام بالضرورة فانبرى المسلمون للرد عليهم، بل هو فن «كلامي» قد يندرج ضمن باب التوحيد في المؤلفات الكلامية عموماً، وقد تخصص له كتب أو رسائل مفردة. والغرض منه في كلتا الحالتين دحض العقائد النصرانية، وكثيراً ما يكون موجهاً إلى المسلمين في الدرجة الأولى لتثبيت عقيدتهم وتحذيرهم من ضلال النصارى وتضليلهم، وإن احتوى على الدعوة إلى اعتناق الإسلام والعزوف عن النصرانية.

وقد كان لزاماً علينا إزاء العدد الوافر من الردود الإسلامية على النصارى[1]، سواء منها التي استأثرت بكتب مفردة أو الواردة ضمن مؤلفات

(1) انظر تقديما للنصوص المؤلفة في القرون الأربعة الأولى في الفصل الأول من الباب الثاني أسفله. أما فيما يخص الردود من القرن الخامس/الحادي عشر إلى القرن الثامن/الرابع عشر فارجع إلى البيبليوغرافيا التي نشرناها في مجلة إسلاميات ـ مسيحيات، عدد 2 (1976)، ص ص 196 ـ 201، وعدد 4 (1978)، ص ص 249 ـ 260، حيث أثبتنا خمسة وخمسين عنوناً مرتبة ترتيباً تاريخياً بحسب تاريخ وفاة أصحابها. ونحن ساعون إلى جمع الردود المؤلفة في القرن التاسع/الخامس عشر والقرون الموالية وننوي إصدار بقية البيبليوغرافيا في أعداد قادمة.

ذات اهتمامات أشمل، أن نحدد الفترة التاريخية التي سنشتغل بدراسة المصنفات التي ألفت فيها. والحق أننا كنا أمام اختيار صعب وواجهتنا عدة أسئلة شائكة قبل أن يستقر رأينا على الاقتصار على القرون الأربعة الأولى للهجرة. فقد اطلعنا على العديد من الردود المطبوعة والمخطوطة التي عاش أصحابها في القرن الخامس/الحادي عشر والقرون الموالية، وكان بعضها اجتراراً كلياً أو جزئياً للمؤلفات السابقة، لكن ردوداً أخرى كانت تمتاز بقدر متفاوت من الطرافة في المحتوى أو في الشكل أو في مدى الشمول يبرر دون ريب الوقوف عندها واعتمادها. وتساءلنا بالخصوص إن كان يجوز لنا إهمال ردود ابن حزم الأندلسي (ت. 456/ 1604)[2] والجويني إمام الحرمين (ت. 478/ 1085)[3] وحجة الإسلام الغزالي (ت. 505/ 1111)[4] وشهاب الدين القرافي (ت. 684/ 1285)[5] وتقي الدين ابن تيمية (ت. 728/ 1328)[6]، فضلاً عن ردود الخزرجي (ت. 582/ 1187)[7] وصالح بن الحسين الجعفري (ت. بعد 637/ 1239)[8]

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل.

(3) شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل.

(4) الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل. وقد شككت هـ. لازاريس ـ يافه Hava Lazarus-Yafeh في صحة نسبته إلى الغزالي ورجحت أن مؤلفه قبطي، اعتنق الإسلام في القرن السابع/الثالث عشر، انظر فصلها:

Etude sur la polémique Islamo-chrétienne. Qui était l'auteur de al-Radd... attribué à Ghazzali?.

وقد أعادت نشر مضمونه في كتابها Studies in al-Ghazzali ص ص 458 ـ 487.

(5) الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة.

(6) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح.

(7) مقامع الصلبان.

(8) تخجيل من حرّف الإنجيل. وهو مخطوط ضخم يحتوي على أكثر من 700 صفحة في جزءين. وقد شرع بعض الطلبة في تحقيقه بإشرافنا في نطاق إعداد شهادة الكفاءة في البحث. وهو الكتاب الذي لخصه أبو الفضل المالكي السعودي (ت. 942/ 1535)، بعنوان: المنتخب الجليل في تخجيل من حرّف الإنجيل، ونشره F.J. Van Den Ham [أخبرت نشرة «أخبار التراث العربي» التي يصدرها معهد المخطوطات العربية، العدد الثامن، يوليو، أغسطس 1983، ص5، أن الدكتور محمد حسنين حقق الكتاب كاملاً سنة 1970 ونال بذلك دكتوراه الحلقة الثالثة في جامعة السوربون].

والقرطبي (ت. 656/ 1258)[9] وابن قيّم الجوزية (ت. 751/ 1350)[10] وعبد الله الترجمان (ت. 827/ 1424؟)[11]، وهي المصنفات التي يتبادر إليها الذهن في العادة عند إثارة هذا الموضوع ويكثر الاحتجاج بها والإحالة عليها.

إلا أنه تبيّن لنا بعد طول تفكير ومقارنة أن مواضيع الجدل قد تحددت بصفة شبه نهائية ـ إذا استثنينا الجدل الإسلامي ـ المسيحي الحديث، أي منذ منتصف القرن الثالث عشر/ التاسع عشر ـ في أواخر القرن الرابع/ العاشر، واستقرت أغراضه الكبرى وسماته المميّزة على نحو يغنينا فيما نعتقد عن تتبع ما كتب في هذا المجال بعد هذا التاريخ، إن كان الهدف الذي نرمي إليه هو تبيّن خصائص الفكر الإسلامي الكلاسيكي في صلته بالمسيحية.

ومما تجدر ملاحظته أن سمات المسيحية نفسها ستتغير بداية من القرن الخامس/ الحادي عشر، فيتقلص دور الكنائس الشرقية شيئاً فشيئاً لفائدة الكنيسة الغربية اللاطينية المواكبة لإحساس أوروبا بذاتها ولإرهاصات الحضارة الأوروبية القروسطية والحديثة. كما أن القرن الخامس هو بداية الانطواء على الذات فالجمود بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية في جملتها. وهذان العاملان ممتزجين قد أثّرا في العلاقة بين المسيحية والإسلام باعتبارهما دينين مرتبطين متين الارتباط بالحضارتين اللتين أفرزاهما وتكيّفا بهما في آن. إلا أن تأثيرهما في مستوى الجدل الإسلامي المسيحي كان ضعيفاً جداً، فربما تعمقت المعرفة

(9) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإثبات نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام. وقد حقق (P. Devillard) البابين الأول والثاني منه في نطاق أطروحة دكتوراه المرحلة الثالثة بآكس أون بروفانص (Aix-en-Provence) سنة 1970، بالاعتماد على مخطوطة واحدة. وأعاد علي بوعمامة تحقيق نفس البابين في نطاق أطروحة دكتوراه دولة بسترازبورغ (Strasbourg) سنة 1976، بالاعتماد على مخطوطتين. وحقق القسم الثاني من الباب الثالث عبد الله الخلائفي في نطاق شهادة الكفاءة في البحث، بإشرافنا، سنة 1981، بالاعتماد على المخطوطات الثلاثة المعروفة من الكتاب [وقد نشره كاملاً د. أحمد حجازي السقا عن مخطوطة واحدة، القاهرة، دار التراث العربي، 1980].

(10) هداية الحيرى في أجوبة اليهود والنصارى.

(11) تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، انظر تقديمنا لطبعة دي أيبلزا (M. De Epalza) في حوليات الجامعة التونسية، عدد 12 (1975)، ص ص 283 ـ 290.

بالكتب المقدسة عند النصارى وأصبحت المعلومات المتوفّرة عن عقائدهم وطقوسهم أكثر دقة، وربما كان موقف المجادلين أعنف أو أكثر تسامحاً بحسب الأمزجة والظروف التاريخية ونوعية الزاد الثقافي، لكن هذه المظاهر لم تغير من المآخذ الرئيسية على النصارى شيئاً، فلم نلحظ تطوراً يذكر في اتجاه أو في آخر، وسجّلنا طغيان الجمع والتصنيف على الابتكار والاجتهاد. على أننا نأمل أن تتاح لنا الفرصة في بحوث أخرى لمتابعة هذا العمل حتى تكتمل دراسة الموضوع وحتى يتوفّر مسح شامل للردود الإسلامية على النصارى على غرار ما هو موجود بالنسبة إلى الفكر المسيحي في صلته بالإسلام، وأن تتضافر الجهود لتحقيق النصوص العديدة التي ما زالت مخطوطة ونفض الغبار عنها ونشرها.

إن القارىء الحديث، والمسلم بوجه خاص، لا يجد اليوم ضالته حين يروم تتبع المراحل التي مرّت بها مجادلات المسلمين للنصارى عبر التاريخ. فكتب الرد القديمة غير معروفة على نطاق واسع ومنهوبة في الوقت نفسه من قبل المجادلين المحدثين، حتى إنه يعسر التمييز بين ما هو ترديد لما جاء في الردود الكلاسيكية وما هو نتيجة تفكير شخصي[12]. وغاية ما يجده بحوث استشراقية في اللغات الأوروبية، فيها تقديم سريع لكتب الرد[13] أو دراسة عامة لمصنفات اعتبرت ممثلة لأدب الرد في جملته[14].

(12) انظر على سبيل المثال لا الحصر: رحمة الله الهندي، إظهار الحق؛ عبد الرحمن باجه جي زاده، الفارق بين المخلوق والخالق؛ أحمد حجازي السقا، نبوءات عن محمد في الكتاب المقدس.

(13) انظر مثلاً: M. Steinschneider, Polemische und Apologetische Literatur in arabischer Sprache; G. C. Anawati, Polémique, apologie et dialogue Islamo-chréthien. Positions classiques et positions contemporaines.

(14) نذكر بالخصوص أطروحة فريتش: E. Fritsch, Islam und christentum im Mittelalter (157ص) وقد اعتمد فيها على 13 رداً على النصارى من بينها خمسة ردود فقط ألفت في القرون الأربعة الأول هي رسالة الهاشمي، والدين والدولة، ورد الحسني، ورد الجاحظ، ورسالة ابن أيوب ـ أما أطروحة علي بوعمامة: Ali Bouamama, La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siècle. فلم يعتمد فيها إلا على 10 ردود، فأسقط بالنسبة إلى القرون =

كان انعدام البحث المركّز في هذه الردود إذن، وفي العربية على الأقل، من أهم الدوافع التي حملتنا على الاهتمام بدراستها دراسة مستوعبة لمختلف جوانبها في الفترة التأسيسية الممتدة إلى نهاية القرن الرابع/العاشر. لكن هذا السبب لم يكن كافياً وحده لتبرير اختيارنا لهذا الموضوع لو لم يعضده اعتقادنا بأن ميدان الجدل الديني من أفضل المداخل إلى معرفة حقيقة الدينين، الدين المدافع عنه والدين المهاجم، وتبيّن خصائصهما الأساسية. ذلك أن المجادل مضطر بطبيعة هذا الجدل، إلى التركيز على مميّزات كل دين، الإيجابية منها والسلبية في نظره، وإلى طرح ما هو مشترك وغير مثير لأي نوع من المشاكل. إلا أن وعينا بأن نظرة كل طرف إلى دين الطرف الآخر لغاية الجدل قد تؤدي إلى تشويهه أو السكوت ـ عن قصد وعن غير قصد ـ عن مزاياه من وجهة نظر أصحابه، أدى بنا إلى الحرص على تقديم عرض، حاولنا أن يكون أقرب ما يمكن إلى الموضوعية، للمعتقدات المسيحية في تطورها التاريخي إلى آخر الفترة التي نهتم بها، حتى نمكّن القارىء من المقارنة بينها وبين ما أثبته عنها أصحاب الردود. ثم فسحنا المجال لهؤلاء كي يعبّروا بأنفسهم عن الآراء التي يدافعون عنها، بعد أن عرّفنا بنصوصهم وبالظروف التي كتبوا فيها من زاوية العلاقات بين المجموعتين الدينيتين، وأوردنا مواقفهم في الغالب بألفاظهم دون سلخ، لأننا على يقين بأن صياغتها في أسلوب حديث يفقدها الكثير من قيمتها التاريخية، بالإضافة إلى أن بعض تلك النصوص عسير المنال، إما مخطوط وإما في حكم المخطوط، لكننا حرصنا دوماً على إبراز أغراضها الضمنية وأبعادها، حتى إن كان أصحابها غير شاعرين بها شعوراً واضحاً، كما نسّقنا بينها وبوّبناها تبويباً مختلفاً في كثير من الأحيان عن النسق الذي وردت فيه والمتسم غالباً بالتراكم والتكرار دون اعتناء كاف بالتدرج المنطقي.

وكان الهدف الذي وضعناه نصب أعيننا باستمرار هو استجلاء مدى تحقيق المجادلات للغرض الذي وضعت من أجله، والبحث عن النتائج التي

= الأربعة الأولى رسالة الهاشمي، وأضاف إلى فريتش آثار ابن قتيبة والتمهيد للباقلاني، ولم يعتن بالإحاطة بجميع الأغراض الواردة في الردود.

من شأنها أن تترتب عليها. ذلك أن الصبغة النفعية المباشرة التي اختصت بها الردود فرضت علينا تقييمها على أساسها، ولم نعتبر المجهود الفكري الذي بذله المسلمون حين سعوا إلى معرفة كتب النصارى وعقائدهم عملاً مجرّداً لإرضاء نهم عقلي أو حبّ في الاطلاع فحسب. وتأكد علينا الانتباه إلى أن الأغراض الجدلية والتمجيدية تنطوي على قيم وجودية لا سبيل إلى إنكارها كانت تضفي المعنى على الحياة والموت والمبدإ والمعاد، وبها كانت تكتسب أعمال الإنسان وعلاقاته بغيره من الناس مغزاها الأبعد.

من هنا تعيّن سبر مدى المطابقة بين ما نسبه أصحاب الردود إلى النصارى وما كان يعتقده هؤلاء ويقولونه بالفعل، قبل البحث عن حظوظ الحجج والأدلة التي استعملت لدحض المنظومة اللاهوتية المسيحية من بلوغ الغاية المرسومة لها، أي من إقناع الطرف المقابل بوجهة النظر الإسلامية. وهكذا اضطررنا إلى الاستنجاد بغير الردود من كتب التفسير والحديث وعلم الكلام والتاريخ والأدب المعاصرة لها، حتى نرى هل كانت المجادلات أمينة لمسار الفكر الإسلامي كلّه ومركزة على ناحية من نواحيه فحسب، أم أنها اختصت بالتعبير عن مواقف ونظريات وربما عقائد لا تتماشى وذلك المسار العام.

ونأمل أن يتضح من خلال المنهج التحليلي الذي توخيناه، ومن خلال تفكيكنا لهذه الردود وإعادة تركيبها تركيباً آخر على غير الأساس الذي بنيت عليه، أن غايتنا معرفية في المقام الأول، فقد حاولنا أن نفهم مقاصد المفكرين الذين اعتنينا بآثارهم، وأن نتبيّن فيها أثر النواة الدينية الصلبة التي يستندون إليها من جهة وأثر السنّة الثقافية التي ينتسبون إليها ووضعيتهم التأويلية من جهة أخرى. ولعلّنا نوفّر بذلك للمعنيين بهذا الميدان والراغبين في توظيفه توظيفاً حديثاً مادة كافية للتمييز بين مختلف المقاربات التي يقتضيها الفكر الحديث ومقاربات المفكرين الذين عاشوا في القرون الهجرية الأولى، حتى يتمكنوا من الاحتفاظ بما لم يزل صالحاً في هذه الردود على النصارى وطرح ما سواه، فنكون بذلك ساهمنا مساهمة متواضعة في تخليص الفكر الإسلامي الحديث من التكرار والاجترار وإعانته على مواجهة تحديات الحداثة في بعدها الفكري والفلسفي العام.

وإنه لمن دواعي الارتياح أن نسجّل ما نحن مدينون فيه إلى جميع الذين ساعدونا على إنجاز هذا العمل، ونخشى إن نحن سميناهم بأسمائهم أن ننسى بعضهم أو نخدش تواضعهم. فقد استفدنا من علم أصدقائنا ومكتباتهم، ومن تبادل الآراء مع زملائنا من الباحثين المسيحيين والمسلمين، ومن النقاش المعمق في نطاق مجموعة البحث الإسلامية ـ المسيحية (GRiC)[15] وفي غيرها من الملتقيات العلمية التي دعينا إليها وشاركنا فيها. وتمكّنا بفضل المساعدات التي تلقيناها من دار المعلمين العليا في تونس ومن مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية ومن كلية الآداب والعلوم الإنسانية من جلب الكتب وصور المخطوطات، ومن الاطلاع مباشرة على ما تحويه مكتبات اسطنبول والقاهرة والرباط وروما وباريس ولندن والأسكوريال من نفائس المخطوطات ونوادر المطبوعات. وكنا في أثناء عملنا لا نَنِي نغترف من علم أستاذنا محمد الطالبي ومن مكتبته الثرية، ونحن ممنونون له خصوصاً أنه قبل الإشراف على هذه الأطروحة وقاد خطواتنا الأولى في ميدان لم نكن مؤهلين في البداية للخوض فيه، ولم يبخل علينا بتوجيهاته كما لم ينكر علينا التعبير عن آراء لا يشاطرها ونتحمل وحدنا مسؤوليتها.

(15) انظر عنها مجلة إسلاميات ـ مسيحيات، عدد 4 (1978)، ص ص 175 ـ 186، عدد 5 (1979)، ص ص 289 ـ 290؛ عدد 6 (1980)، ص ص 228 ـ 230؛ عدد 7 (1981)، ص ص 246 ـ 247 (R. Caspar).

الباب الأول

تاريخ العقائد المسيحية إلى نهاية القرن الرّابع/العاشر

إن هدفنا ليس الكسب، بل البحث في حدّ ذاته. وربما كان في مستطاعنا اكتساب معرفة جديدة حين نهتدي إلى مجرى الأمور الحقيقي.

فرويد، موسى والتوحيد

إذا كان الإسلام ديناً يقوم أساساً على مفهوم لعلاقة الإنسان بالله، واليهودية ديناً خاصاً بشعب معيّن، فإن المسيحية هي، من بين الديانات التوحيدية الثلاث، الوحيدة التي تقوم على الإيمان بشخص محوري هو عيسى - المسيح.

لذا فإن أية دراسة للمسيحية ينبغي أن تنطلق من حياة عيسى ومن التأويل الذي ارتأته لها الأجيال المسيحية الأولى. فلقد أصبح اليوم من المسلّمات الاعتراف بأننا لا نعرف عيسى إلا من خلال الوثائق التي خلفتها الأوساط المؤمنة بعد به، وأن «ظاهرة عيسى» لم تثر انتباه المؤرخين المعاصرين له[1]،

---

(1) انظر الصفحات الدسمة التي خصصها ش. ڤنيبير لمصادر حياة عيسى في Ch. Guignebert, Jésus 21-55. ويقول پاسكال (Pascal) في القرن السابع عشر م. عن هذا الموضوع:

«Sur ce que Josèphe, ni Tacite et les autres historiens n'ont point parlé de Jésus-Christ: Tant s'en faut que cela fasse contre, qu'au contraire cela fasse pour. Car il est certain que Jésus-Christ a été et que sa religion a fait grand bruit et que ces gens-là ne l'ignoraient pas, et qu'ainsi il est visible qu'ils ne l'ont celé qu'à dessein, ou bien, qu'ils en ont parlé et qu'on l'a ou supprimé ou changé». Pensées P. 314.

وهو أنموذج معبّر من بين آلاف الأمثلة، عن الذهنية الإيمانية.

ممّا يجعل ـ من وجهة نظر تاريخية ـ أي سيرة تكتب عنه «تجميعاً هامشياً لأحداث ولمعطيات متناقضة تحيط بفراغ لا يكاد يسكنه إلا ظل يكاد لا يدرك»[2].

ولم تثن هذه العقبة المؤرخين الغربيين منذ حوالى قرنين، والألمان منهم بوجه خاص، عن استنباط المناهج والوسائل الكفيلة بتمييز العناصر الأصلية من الإضافات المتأخرة وتبيُّن دوافع التأويل ومسالكه المتشعبة وإبراز مواطن الاضطراب والتناقض والنقص في النصوص التي وصلتنا سواء المعترف بها من قبل السلطة الكنسية أو المرفوضة. ولئن أدت النظريات النقدية الحديثة في كثير من الأحيان إلى نتائج مختلفة بل متناقضة ومتأثرة إلى حد ما بشخصية أصحابها وظروفهم إلا أنه يمكن القول دون مجازفة أن جلَّ الباحثين متفقون اليوم، على اختلاف مشاربهم، على عدد من الحقائق التي يعسر إنكارها، بقطع النظر عما يكتنفها من احترازات وما يتطلبه عرضها الموضوعي من إلمام بأبعادها المختلفة.

ويمكن حصر معلومتنا الثابتة ـ أو شبه الثابتة ـ في ثلاثة محاور رئيسية تتعلق بالبيئة التي عاش فيها عيسى والتيارات الفكرية التي كانت تتفاعل فيها، ثم بأهم خصائص دعوة هذا النبي وبشارته، وأخيراً بنشأة العقائد المسيحية وتطورها.

(2) العبارة للوسيان فيفر (Lucien Febvre) أحد أساطين المدرسة التاريخية الفرنسية الحديثة. في J. Guitton, Jésus. P. 63. وانظر كذلك ما يقوله ر. بولتمان R. Bultmann: «Nous ne pouvons pratiquement rien savoir de la vie et de la personnalité de Jésus parce que les sources chrétiennes en notre possesion, très fragmentaires et envahies par la légende, n'ont manifesté aucun intérêt sur ce point, et parce qu'il n'existe aucune autre source sur Jésus. Tout ce qui a été écrit depuis environ un siècle et demi sur la vie de Jésus, sa personnalité et son évoluion intérieure, dans la mesure où il ne sagit pas d'études critiques, relève du domaine du roman». Jésus. mythologie et dèmythologisation. والملاحظ أن النص الأصلي بالألمانية يعود إلى سنة 1926م.

1 ـ البيئة

ولد عيسى يهودياً ولم يعرف خلال حياته القصيرة غير البيئة اليهودية فاستمد منها وحدها عناصر ثقافته وخضع كسائر مواطنيه للمؤثرات التي عملت فيها. وكانت فلسطين خاضعة للسيادة الرومانية منذ أن استولت روما على أورشليم ـ القدس سنة 63 ق.م. فانتهجت في أول الأمر نظام الحماية وأوكلت ظاهر السلطة إلى ملك محلّي دون الكف عن مراقبته وضمان ولائه. وهكذا تولى الحكم رجل آدومي متهوّد هو هيرودس الأكبر من 37 إلى 4 ق. م. ثم ما لبثت روما في 6م. أن أخضعت البلاد لحكمها المباشر فضمت مقاطعتي اليهودية في الجنوب والسامرة في الوسط ضمن ولاية واحدة وعينت على رأسها والياً رومانياً في العاصمة أورشليم، ولم تبق على الأمراء المحليين إلا في المقاطعات الصغيرة وذات الأهمية الثانوية فاحتفظ بذلك هيرودس أنتيباس أحد أبناء هيرودس الأكبر بمقاطعته المشتملة على منطقة الجليل بخاصة في شمال فلسطين[3].

وكان الشعب اليهودي في عهد عيسى يبدو بمظهر الشعب المتحد في الجنس والدين والتقاليد، إلا أن هذه الوحدة تخفي قدراً لا بأس به من التنوع. فكانت في أعلى السلّم الاجتماعي طبقة من رجال الدين حول الهيكل تعمل على انتظام العبادة في هذا المعبد الأعظم وتشرف على تقديم الذبائح لكنها لا تعتني بدراسة الشريعة أو تعليمها بل توجّه كل اهتمامها إلى حفظ النصوص وممارسة الطقوس وخصوصاً في الحفلات الدينية السنوية التي تفد فيها على أورشليم أفواج الحجيج من كل صوب[4]. وقد كان هؤلاء الأحبار ينتسبون منذ 6م. إلى الأسرة نفسها، وفي 30م. كان عميدها حنا (Anne) في حين أن قيافا

(3) انظر مثلاً: Lemaire et Baldi. Atlas biblique. histoire et géographie de la Palestine.

(4) عن اليهودية في عصر المسيح ارجع مثلاً إلى: J. Bonsirven. Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ.

(Caiphe) كان يشغل خطة الحبر الأعظم[5]. وكانوا حريصين كل الحرص على تأثيرهم في الشعب إلا أنهم كانوا في الوقت نفسه صنائع الرومان فكانوا راضين عن حكمهم لأنه يوفر للبلاد الأمن ويسمح للأتقياء بأن يعيشوا حياة وفية للشريعة كما يعفي الشعب من الوظائف الضرورية لقيام الدولة، لذا كانوا يصلّون ويقرّبون للإمبراطور بصفة منتظمة في الهيكل نفسه ويكتفون ببعض المظاهر المحافظة على قداسة أورشليم.

ونشأت إلى جانب هذا الإكليروس طبقة «الكتبة» وهم فقهاء الشرع فكانوا ينكبّون على شرح الكتاب المقدس ويعتنون بكثير من المسائل الشكلية التي من شأنها الابتعاد بالإيمان عن صبغته الفطرية رغم تقواهم الشخصية العميقة، ولم يسلموا من التأثر بالمذاهب الثنوية التي تتعارض فيها الروح والمادة أو النفس والجسد وبالنظريات اليونانية في الإله والكون والإنسان بحيث بدأت الديانة القومية اليهودية تأخذ على أيديهم، وعلى أيدي يهود المهجر كما سنرى، صبغة عالمية وإنسانية.

وقد شهد المجتمع اليهودي في هذه الفترة انتشار العديد من الفرق الدينية ـ السياسية[6]، فكان الصدوقيون من الأثرياء وأصحاب الجاه، وإليهم تنتمي كبريات الأسر الكهنوتية، فكانوا بالتالي من المحافظين، لا يعترفون إلا بنص الشريعة المدوّن في التوراة ويرفضون أيّ بدعة في الدين قائمة على الاستدلال والاجتهاد. فكان من الطبيعي أن لا يؤمنوا ببعث الأجساد محتجين في ذلك بأن موسى والأنبياء القدامى لم ينصّوا عليه، وأن يكون حزبهم من أشد المناوئين لحركة عيسى.

وفي الجانب المقابل، كان الفريسيون[7] ينتمون إلى الطبقات الشعبية

(5) J. Daniélou, in Nouvelle Histoire de l'Eglise. T. I. des origines à Grégoire le grand. P. 35.

(6) انظر عن هذه الفرق M. Simon. Les sectes Juives au temps de Jésus.

(7) «الفريسيون» يعني: المنفصلون، وإن كانوا يطلقون على أنفسهم لفظ الأصحاب: R. Bultmann, Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques, pp. =

ويحظون لديها بنفوذ وتقدير كبيرين منذ نشأت فرقتهم في عهد المكابيين حيث نجحت آنذاك في مقاومة الحركة الوثنية الهلينستية. وكانت لهم ثلاث سمات كبرى مميزة: أولها عدم اقتصارهم على نص الشريعة المدوّن واعتبارهم للسنن الدينية الشفوية. ومن هنا ـ وبالنظر كذلك إلى انتساب العديد من الكتبة إلى فرقتهم ـ كان شغفهم بالجدل في المسائل الشرعية واستنباط الحلول المعقدة لها. أما الأساس الثاني الذي قامت عليه شهرتهم فهو حرصهم الشديد على الطهارة الشرعية والبحث عن أفضل الطرق لقضائها على الوجه الأقدس، لذا عرفوا بغيرتهم الدينية وحماستهم المفرطة. ثم كان اعتقادهم الراسخ في البعث الجسماني العلامة المميزة لهم عن الصدوقيين المنكرين له. والجدير بالملاحظة أن حواريّي عيسى الاثني عشر كانوا، فيما يبدو، من الفريسيين[8] فكان موقف هؤلاء من الدعوة الجديدة مزدوجاً ومتقلباً. وربما كانت الاعتبارات السياسية ومدى التعلق بالاستقلال اليهودي وبالهيكل المعيار الأساسي في تحديد هذا الموقف وتكييفه حسب الظروف.

ويمثل الأسينيون[9] ثالث فرقة يهودية كبرى. ولئن كانت كتب العهد الجديد لا تحتوي على أية إشارة إليها رغم الشبه الكبير الموجود بين الأسينيين والمسيحيين الأول ـ وتلك قضية لم تحظ إلى اليوم بحلّ مقنع ـ فإن اكتشاف العديد من الوثائق الهامة المتعلقة بهم في المغاور والكهوف القريبة من خربة قمران بجوار البحر الميت سنة 1946م، قد وفّر مصدراً من الدرجة الأولى لمعرفة خصائص نحلتهم. ولعل أبرز ما يتميّزون به، علاوة على اهتمامهم النشيط بالإنتاج «الأدبي»، أنهم كانوا نسّاكاً وكهنة يمارسون حياة الرهبنة

= 70-71. والجدير بالملاحظة أن إنجيل الطفولة العربي يسميهم «المعتزلة» انظر ص ص 128، 130، و134 من Il vangelo arabe dell'infanzia.

(8) Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، ج1، ص37.

(9) المراجع عن هذه الفرقة تتزايد باستمرار منذ اكتشاف مخطوطات قمران ويمكن متابعتها عن طريق: Revue de Qumran, Paris, 1958 et ss. وانظر مثلاً: A. Dupont-Sommer, Les Ecrits Esséniens découverts près de la Mer Morte، وكذلك: J. Danielou, Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme.

الجماعية وينزعون إلى الطهارة الشرعية فيكثرون من التردد على الحمّامات، ويؤكدون على مشاعر الأخوّة التي تربط بينهم، كما يقيمون الموائد المقدسة ويحيون ذكرى مؤسس فرقتهم. وكانوا بالإضافة إلى ذلك يؤمنون ـ مثلهم في هذا مثل الفريسيين ـ بقرب نهاية الأزمنة وبحلول عالم جديد مثالي في ذلك العهد المرتقب، إلا أنهم لم يكونوا على صلة بكهنوت أورشليم الرسمي.

وكما أن كتب العهد الجديد قد سكتت عن الأسينيين فإنها سكتت كذلك عن حركة «الغيورين» (Zélotes)[10] التي أنشأها يهودا الجليلي سنة 6م. ومن المرجح أن أتباع عيسى الأولين قد اتهموا بالانتساب إلى هذه الجماعة المتسببة في حركات العصيان والتمرد التي شهدتها فلسطين وانتهت بتهديم الهيكل سنة 70م على يد تيطس (Titus) وتشتيت شمل اليهود، ولا سيما أن نسبة هامة من تلامذ عيسى كانوا من الجليليين[11]. كان هؤلاء «المتعصبون» ينكرون مشروعية أداء الضرائب للحكام الرومان الأجانب ويعاقبون بالقتل كل من تسوّل له نفسه المجاهرة بعدم احترام أوامر الشريعة، وكان انتظار «المخلّص» هو الذي دفعهم إلى العمل على التعجيل بنهاية حكم الرومان الوثني ظانين أنهم يهيئون بذلك الظروف الملائمة لظهور «المسيح»[12].

وكانت منطقة فلسطين الوسطى بعيدة عن روح الوحدة الدينية. كان أهلها المعروفون باسم السامريين، نسبة إلى السامرة أشهر مدنهم، لا يعترفون إلا بالكتب الخمسة الأولى من العهد القديم باعتبارها موسوية فكانوا مقاطعين لهيكل أورشليم، يقومون بشعائر العبادة فوق الجارزيم، جبلهم المقدس، ولا

(10) انظر عن هذه الحركة: S.G.F. Brandon, Jesus and the Zealots. A Study of the political factor in primitive christianity، والدكتور القس حنا جرجس الخضري، يسوع والغيورون؛ وقد اهتم بها كذلك: O. Cullmann, Dieu et César.

(11) Nouvelle Histoire de l'Eglise المرجع المذكور، ج1، ص ص 47 ـ 48.
وانظر: E. Renan, Vie de Jésus, pp. 130-131.

(12) عن قمع السلطات الرومانية لهذه الحركات في عصر عيسى انظر: Bultmann, Jésus المرجع المذكور، ص ص 44 ـ 45.

تخلو عقيدتهم الموحدة من التعصب، في حين أن اليهود كانوا ينعون عليهم هجنتهم لاختلاط دمائهم بدماء الأشوريين. فلا غرابة أن يكون بينهم وبين اليهود احتقار متبادل وعداوة راسخة حتى إن الحجيج القادمين من الجليل والقاصدين أورشليم كثيراً ما يتحاشون المرور بالسامرة خوفاً من شر أهلها. ولم يمنع ذلك من انتشار ظاهرة انتظار المخلص في أوساط السامريين، وهي الأوساط التي ستظهر فيها الغنوصية بعد 70م، بصفتها تأويلاً ناجما عن فشل هذا الانتظار[13].

أما المناطق المجاورة لنهر الأردن فكانت تسكنها مجموعات لها قرابة باليهود دون أن تنتمي إلى بني إسرائيل. فنشأت على هامش الدين اليهودي الرسمي حركات دينية وفرق تتميز أساساً بممارسة التغطيس في الأردن الذي كان يعتبر عندها نهراً مقدساً. تلك هي فرق الصابئة والمسبوتيين (Masbothéens) والمندائيين (Mandéens)[14]. ويبدو أن نوعاً من الالتباس قد حصل في أذهان يهود ذلك العصر بين هذه الفرق «التغطيسية» (Baptistes) والمسيحيين، فأطلقت صفة الناصري (Nazôraios-Nazaréen) على عيسى وتلاميذه، وهي صفة لعلها لا تدل على النسبة إلى الناصرة كما يتبادر إلى الذهن لكنها تعني «الناظر»[15]، وهي أقدم تسمية للمندائيين. ولعل هذا الالتباس راجع إلى أن يحيى = يوحنا المعمدان أولاً والمسيحيين إثره، قد مارسوا، على غرار هذه الفرق، التغطيس والتعميد في الأردن. ومهما كان

(13) عن هذه الظاهرة ارجع إلى R.M. Grant, Gnosticism and Early christianity وخاصة ص ص 76 ـ 97.

(14) انظر عنها خاصة: K. Rudolf, Die Mandäer، وكذلك: A. Loisy. Le Mandéisme et les origines chrétiennes و J. Thomas, Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie.

(15) ارجع إلى مناقشة ڤنيبير للنظرات المتعلقة بهذه الصفة في: Ch. Guignebert, Jésus المرجع المذكور، ص ص 76 ـ 86.
وانظر عن علاقة النصارى بالسامريين: M. Black, The Patristic Account of Jewish Sectarianism.

الأمر، فلا شك في وجود علاقة بين هذه الجماعات والمسيحيين الأولين، وإن كان يعسر تحديدها وبيان مدى متانتها.

حفلت البيئة اليهودية في عهد عيسى إذن بعديد الحركات الدينية ـ السياسية لكن كل القرائن تدل على أن تأثيرها في الطبقات الشعبية لم يكن من العمق بحيث يغيّر تديّنها المتسم بالبساطة والسذاجة، والقائم على التقوى وإخلاص العبادة لـ«يهوه» مع ما يكتنفه من إيمان بدور الملائكة والشياطين في سير الحياة اليومية، وأن مجموع الشعب كان لا ينتمي إلى هذه الأحزاب وإن لم يسلم من تأثيرها بنسب مختلفة.

ولم يكن اليهود يعيشون في فلسطين فحسب، بل كانت توجد جاليات يهودية متفاوتة الأهمية في المهجر، في بلاد الشرق الأدنى والأوسط وحوض البحر الأبيض المتوسط[16]. وإذا كان اليأس قد دفع ببعض فئات يهود المهجر إلى التخلي عن ديانتهم الأصلية، فإن معظمهم كانوا يعيشون في مجموعات شبه منغلقة على نفسها ووجدوا أنفسهم مضطرين إلى التفكير في أسباب محنتهم وفي العهد القائم بين «يهوه» وشعبه، واستنتجوا أن سبب الكوارث التي حلّت بهم يكمن في عدم الوفاء بالعهد وأن السبيل إلى إرضاء الله هو التمسّك بالشعائر المفروضة والخضوع لحرفية النصوص.

على أن بني إسرائيل في الفترة التي تهمنا لم يكونوا يستطيعون البقاء في معزل عن التأثيرات الخارجية المتأتية من طريق الغزاة أو أبناء الجالية اليهودية في حجهم إلى أورشليم، وبصفة عامة من الصلات التي تربط العالم اليهودي الفلسطيني بالبيئات المتواجدة حوله. فقد كانت تتفاعل في البيئة السورية والفينيقية وبيئة ما بين النهرين تيارات فكرية وعقائدية نابعة من الديانات الشرقية القديمة ومن الميثولوجيا الهندية والفارسية، فأثرت في الأمل اليهودي بخاصة

(16) انظر مثلاً في هذا المجال: Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, publiée sous la direction de A Fliche et V.Martin, T.I, L'Eglise primitive, pp. 51-61 (J. Lebreton).

ونشأ غرض ديني ـ أدبي جديد هو «الرؤيوية» (Apocalyptique) يجهد نفسه في فك أسرار الحكمة الإلٰهية من خلق الكون وتبيّن إرهاصات نهايته وحساب تاريخ هذه النهاية، بحيث انتشر الكثير من الخرافات والأساطير الممتزجة بعلم الفلك وما وراء الطبيعة[17]. وكانت البيئة المصرية على صلة وثيقة بالفكر اليوناني ممّا سمح بتطور العبادات المحلّية وتوسُّع آفاقها. ثم كانت البيئة الإغريقية محل الديانة الأولمبية والتأملات الفلسفية[18] فلا عجب أن تتشرب مقوّمات الديانة القومية عند اليهود بهذه التيارات الفكرية على تشعبها وتعقيدها وتداخلها وأن يكون الميدان مهيأ لظهور الرجل، بل الرجال القادرين على التأليف بين كل هذه العناصر المتنافرة في صلب «نظام» (Système) ضمنت له أسباب النجاح.

ولا شك في أن هذه المعطيات كانت تتضافر كلها لتدعيم ظاهرة اختصت بها العقلية اليهودية ورسخت في أذهان بني إسرائيل منذ القديم ـ لكنها كانت منتشرة على نطاق واسع في زمن عيسى ـ وهي انتظار مجيء المسيح الموعود. كان الشعب وحتى العديد من رجال الدين يأملون من مجيئه استرجاع أمة إسرائيل لما عرفته من مجد أيام داود. ومن الطبيعي أن يقوى هذا الأمل كلما كانت الأحداث التاريخية معاكسة للتصور الذي يفرضه مصير شعب الله المختار. فإذا كان اليهود خاضعين لسلطة وثنية أجنبية أليس المسيح هو الكفيل بتخليصهم منها؟ إنه سيجلس لا محالة على كرسي أبيه داود وسينتقم لهم من أعدائهم. كان انتظارهم إذن يتعلق بتحقيق غايات دينية وسياسية في آن. وبإزاء هذا المفهوم الشعبي لدور المسيح بدأ يشيع مفهوم آخر تطغى عليه الصبغة الدينية الصرف، فبمقتضاه سيخضع المسيح الأرض كلها لعبادة الإلٰه الواحد

(17) Bultmann, Jésus المرجع المذكور، ص ص 42 ـ 43.

(18) لا يتسع المجال لتفصيل القول في التيارات الدينية المتواجدة حول فلسطين، ويمكن الرجوع في شأنها إلى القسم الأول من Histoire des religions, Encyclopédie de la Pléiade, T.II: Formation des religions universelles et les religions du salut dans le monde méditerranéen et le Proche-Orient، وكذلك إلى: Ed. Dhorme, Les religions de Babylonie et d'Assyrie; R. Dussaud, Les religions des Hittites, des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens.

وسيكون لهذا الشعب، الذي لطالما هداه الأنبياء إلى سبيل التوحيد، الفضل في نشر هذه العقيدة ودحر قوات الشر، وبعبارة أخرى تحقيق ملكوت السماوات على جميع الكائنات[19].

ولفهم انتشار هذه الظاهرة لا بد من الإلمام بما يحيط بها من ملابسات في الذهنية السائدة حينئذٍ: لم يكن اليهود، شأنهم في ذلك شأن سائر الشعوب في ذلك العصر، يؤمنون بفعل القوانين الطبيعية أو يميّزون بينها وبين المعجزات، بل كانوا يفسّرون كل ما يحدث، وخصوصاً إذا كان يجاوز قدرتهم ويثير فيهم الحيرة، بالتدخل المباشر للإله أو الشيطان. لذا اعتقدوا أن كل تغيير في أوضاعهم سيطرأ متى يشاء «يهوه» وبالطريقة التي أخبر بها الأنبياء أي بظهور المسيح، دون اعتبار للظروف التاريخية التي شهدت هذه التنبؤات. ثم إنهم كانوا باستمرار يقرنون مجيئه بنهاية مرحلة من مراحل تاريخ العالم، فلا غرابة أن يقتنعوا بلا عناء بأن العالم الدنيوي وشيك الفناء وأن نهايته تعني نهاية كل أصناف الألم والفقر والمرض، وكذلك القضاء على حكم الوثنيين، سيسكن إذ ذاك «يهوه» وسط شعبه ويعم السلام والسعادة.

وهكذا يتبين أن هذا الأمل لا يحتوي على برنامج ما يرمي إلى تحقيق مثل أعلى ذي صبغة سياسية أو قانونية أو اقتصادية، لأن ما ينتظر ليس وضعاً عالمياً مثالياً بل نهاية الأوضاع الدنيوية وجلال الله وشعبه. وأساس هذا التصور يتمثل في أن الشعب اليهودي لا يبحث عن تحقيق ذاته بالطريقة نفسها التي تسلكها بقية شعوب الأرض، فالشريعة والميثاق هما المكيفان لحياته، والطاعة والأمر هما اللذان يضفيان معنى على تلك الحياة. أما الشريعة بالذات فلم تكن تستمد جذورها من العلاقات الاجتماعية أو النظريات القانونية بل كانت نتيجة أوضاع تاريخية وثقافية جاوزها الزمن منذ عهد بعيد ولم تعد مفهومة في كثير من الأحيان، ورغم ذلك فقد أبقي عليها وكانت محل الشروح والتأويلات

(19) انظر عن هذين المفهومين لدور المسيح المنتظر: Rougier, La genèse des dogmes chrétiens, pp. 23-28.

المتتالية. ويمكن حصر هدفها في فصل الإنسان عن هذه الدنيا وإخضاعه للسلطة الإلٰهية المفارقة[20].

ونلحظ أخيراً أن «المسيحانية» (Messianisme) مرتبطة وثيق الارتباط بمفهوم النبوّة عند اليهود. لقد كانت النبوّة وظيفة منظمة وكان اليهود يعتبرون الأنبياء أشخاصاً ملهمين مكلّفين من الله بتبليغ رسالة معيّنة، إلا أن النبوّة بهذا المعنى قد انطفأت تدريجاً ولم تعد موجودة في هذا العهد إلا في شكل نبوّات مدوّنة. لذا كان الانتظار متعلقاً لا بنبي يندرج ضمن عموم الأنبياء بل بالنبي بأتم معنى الكلمة أي بآخر الأنبياء، ذاك الذي سيحقق كل نبوة في آخر الأزمنة.

ومن الآراء الشائعة حوله، بناء على أن الأنبياء قد بشروا بالحقيقة الإلٰهية نفسها، أنه قد تجسّد على التوالي في أشخاص مختلفين متخذاً في كل مرة مظهراً مغايراً وأنه سيعود إلى الأرض عند انقضاء الدنيا. فانبنى على ذلك الاعتقاد بعودة موسى أو نبي يشبهه. إلا أن المنتظر أكثر من غيره هو إيليا وإن تعلّق الأمر أحياناً بأخنوخ بالنظر إلى أن كليهما لم يمت بحسب العهد القديم لكنه رفع إلى السماء. ونجد كذلك انتظاراً لباروخ على أساس أنه لم يمت وأنه سيشهد على الوثنيين في آخر الزمان أو حتى انتظاراً لارميا. كما نلحظ عملية تركيب لهذه الأسماء بحيث يكون نبيان منتظرين هما أخنوخ وإيليا أو موسى وإيليا[21].

وهكذا يتلاقى في شخص عيسى مفهوم النبي المنتظر ومفهوم المسيح الموعود، ويتبين مدى استعداد الأذهان لقبول الدعوة الجديدة في نطاق المقولات السائدة في المجتمع اليهودي وحتى عند الوثنيين[22] الذين انتشرت بينهم أديان الخلاص، بالإضافة إلى ميل بعض نصوص العهد القديم المتأخرة

(20) Bultmann, Jésus المرجع المذكور، ص ص 41 ـ 43.

(21) C. Cullmann, Christologie du Nouveau Testament, pp. 18-23.

(22) فقد أطلق لفظ «المخلص» مثلاً على الإمبراطور أغسطس (Auguste) انظر: E. Aegerter, Les grandes religions, pp. 99-100.

إلى إضفاء صبغة كونية على الديانة اليهودية واعتبار «الأمم» مدعوين إلى الالتحاق يوماً ما بالشعب المختار وعبادة إله إبراهيم[23]. ويتضح أخيراً أن العوامل المتواجدة في فلسطين منذ بداية التاريخ المسيحي كانت تتآزر كلها لتضفي على عيسى صفات معيّنة تجاوز شخصه وتعاليمه الحقيقية إلى ما ينتظر منه وما تحتاج إليه العقلية الرائجة في عصره.

ب ـ عيسى

إن التأكيد على أن الحركة المسيحية نشأت في فلسطين معناه القبول الضمني لوجود عيسى الناصري تاريخياً. وفعلاً فإن السنة الشفوية التي استعملها بولس وخصوصاً الإنجيليون تحتوي، على الأقل، على نواة هامة من الأخبار والأقوال المنسوبة منذ السنوات 40 ـ 50م إلى شخص تاريخي عاش منذ فترة تقل عن الجيل، وليس من المعقول اختلاق شخص كهذا في ذلك العدد القليل من السنين، وإن كان من الضروري الاعتراف بأن من الممكن أن تكون حياته وتعاليمه أوّلت في ذلك العهد القصير.

وإن استغلال الوثائق المتعلقة بحياة عيسى لا يخلو من الصعوبة ويفرض على الباحث نصيباً هاماً من التواضع واعتبار نسبة من نتائج بحثه مجرد نظريات قد تكون مبنية على أساس متين لكنها لا تدّعي لنفسها صحة الأحداث التاريخية الموضوعية. فقد أثبت البحث التاريخي الحديث بما لا يدع مجالاً للشك أن الإنجيليين لم يسعوا قط إلى كتابة ترجمة لعيسى الناصري، وأن الأناجيل إنما هي أساساً شهادات مؤمنين، أي إنها تعبّر عن اعتقادات أناس غيرت أحداث الفصح[24] المعرفة السابقة التي كانت لهم عن عيسى وحتى نظرتهم إلى الوجود، دون أن يعني ذلك بالطبع أنها خالية من أي عنصر تاريخي. والحقيقة

(23) انظر قائمة بنصوص العهد القديم ذات الصبغة الكونية في: M. Hayek, Les Arabes ou le babptême des larmes, p. 96.

(24) المقصود هو عيد الفصح (Pâque) الأخير الذي دارت فيه الحوادث الأخيرة في حياة عيسى حوالى سنة 30م. انظر مثلاً حول صحة هذا التاريخ Ch. Guignebert, Jésus المرجع المذكور، ص ص 445 ـ 446.

أن ملامح عيسى التي نستشفها من الأناجيل والتي ضخمها كتّاب سِيَره لتلافي انعدام ترجمة له، ملامح مشتركة بين البشر، وكان القصد منها في الدرجة الأولى دحض ادعاءات من ينكر صفته الإنسانية.

فموقف المؤرخ إذن من حياة عيسى ليس إقراراً مطلقاً باستحالة معرفتها، ربما باستثناء نهايتها الفاجعة على أيدي السلطات الرومانية، وليس كذلك ثقة بالوثائق المتوفّرة ولا سيما منها الأناجيل الأربعة القانونية، بل اعتراف بإمكانية العثور على بعض مظاهرها الأساسية وفهم وجهتها العامة دون معرفتها بالدقة المرجوّة أو الأمل في تتبُّع مسارها التفصيلي. فالغموض يكتنف أصل الرجل ومكان ولادته وظروفها، وليس من شأن الصبغة الشعرية التي تتميّز بها أخبار الولادة في إنجيلَيْ متى ولوقا[25] على الخصوص رفع هذا الغموض. ولعل الأمر الثابت في هذا المجال أن عيسى ولد في وسط يهودي فلسطيني متواضع حوالى سنة 5 ق. م. ولكن كيف قضى سني الطفولة والشباب والكهولة؟ وكيف كان سلوكه ونظام حياته قبل دخول الحياة العامة من بابها الواسع؟ هل تلقّى تكويناً دينياً متيناً يفسّر «السلطان» الذي تميّز به تعليمه في فترة الدعوة؟ وهل انتسب إلى بعض الفرق الدينية المتسمة بالانغلاق على نفسها ولا سيما الأسينيّين[26]؟ كل هذه التساؤلات تبقى مع الأسف دون جواب مقنع.

ومهما كان الأمر، يبدو أنه قضى طفولته وشبابه في الناصرة، القرية الجليلية البسيطة[27] حيث لا يستبعد اشتغاله بالنجارة إلى حدود الثلاثين، ومن المرجح أنه عرف هنالك الفريسيين ولعله تأثر بعدد من آرائهم طوال هذه الفترة. إلا أنه، بمغادرة قريته وأسرته وبيئته الأولى للالتحاق بيوحنا المعمدان في

(25) انظر الفصلين الأول والثاني من كلا هذين الإنجيلين. أما الأناجيل «المنحولة» (Apocryphes) فتطغى عليها الصبغة الأسطورية بصفة واضحة. انظر خاصة إنجيل الطفولة العربي، المرجع المذكور.

(26) ميخائيل نعيمة مثلاً، يرجع انتساب عيسى ويوحنا المعمدان إلى هذه الفرقة، في كتابه: من وحي المسيح، ص ص 29 ـ 30.

(27) عن أصل الناصرة والمعلومات المتوفرة حولها، ارجع إلى Ch. Guignebert, Jésus، المرجع المذكور، ص76 ـ 79.

الصحراء، قطع صلاته بالأوساط اليهودية التقليدية وانفصل عن مختلف فرقها. وهنا كانت بعض الأحداث ذات الدلالة العميقة على سير حياته: فقد التحق بالجماعة التي كانت تنشد من يوحنا تعميدها ولعله أقام بعض الوقت ضمن مريدي المعمدان حتى بدا كأحد تلاميذه وصدر عنه تنويه بأستاذه[28]. ورغم أنه انفصل فيما بعد عن تلاميذ يوحنا فيظهر أنه اعتبر رسالته الشخصية امتداداً وتوسيعاً لرسالة «ناسك الصحراء» التي انتهت بإيقافه وقتله، ولا سيما تبشيره بقرب حلول يوم الحساب وبضرورة التوبة في انتظاره، وعدم حرمان أي تائب من الخلاص في هذه الساعة المشهودة. وليس من المستبعد أن يكون عيسى قد دعا إلى التوبة، الكفيلة وحدها بإدخال الإنسان إلى «ملكوت الله».

وقد مرّ عيسى بتجربة «صوفية» دعمت إيمانه إبّان تعميده بأنه على صواب في اتّبع يوحنا وبأهمية دوره الشخصي في الإعداد للمأساة الأخروية الوشيكة. وأحدث إيقاف يوحنا نحو سنة 28م. تغييراً في مجرى حياة عيسى، إذ إنه كف عن التعميد وشرع في التأكيد على حلول ملكوت الله الذي انتقل من حقيقة منتظرة إلى واقع يقلب نظام الأمور العادي. وعوض حث الناس على الخروج إلى الصحراء قصد التوبة فإنه كان يأتيهم إلى بيوتهم بالبشارة المحرّرة التي توفّر للجميع الرحمة الإلهية العاجلة وإمكانية العيش في سلام مع الله، وذلك بحصر مقتضيات الشريعة في حب الله وحب الآخرين.

وقد صاحبت هذه الدعوة الجريئة التي أعلنت أمام جمهور شعبي واسع[29] عمليات إبراء مثيرة للانتباه وكان لها وقع عميق في نفوس أولئك الناس البسطاء الذين كان المرض بالنسبة إليهم لعنة لا أمل في التخلص منها. ومن المستحيل أن نتبيّن بصفة يقينية كيف كانت تسير الأمور عندما يتقدم المرضى إلى عيسى، ولكن يبدو من الثابت أنه كان يملك قدرة خارقة على

(28) انظر متى 11/ 6 ـ 15 ولوقا 7/ 24 ـ 28.

(29) إن اهتمام بسطاء الناس في الريف الجليلي بدعوة عيسى أمر غير عادي في مجتمع كانت فيه الحركات الدينية النشيطة لا تمس جمهور الشعب. انظر في هذا المجال E Trocmé, Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie، ص 122.

المداواة وأنه كان يفعل ذلك دون مقابل، ممّا دعّم لدى مستمعيه صحة رسالته ولا سيما تأكيداته على حلول ملكوت الله، حتى إن بعضهم استنتجوا أنه الملك المسيحاني المنتظر، ولا سيما أنه وضع نفسه ضمن زمرة أنبياء إسرائيل وأعلن عن قرب تحقيق أمل شعبه[30].

وينبغي التنبيه في هذا الصدد إلى أن طبيعة الرسالة التي اضطلع بها عيسى مجمّعاً للشعب في ظل الرحمة الإلهية والتي هي محور نشاطه، تتنافى والسلوك المنسوب إليه في كثير من الأحيان بصفته مؤسس فرقة جديدة أو دين جديد. لذا يتعين التذكير بأن عيسى لم يؤسس كنيسة، خلافاً للتأويلات التي لا مناص منها والناجمة عن تطور الأحداث، بل إنما سعى إلى تجميع إسرائيل في أطر جديدة، وهذا ما يعنيه خطابه لبطرس في متى 16/ 18[31]. فهل قاوم المسؤولين اليهود مقاومة الثوريّ العنيد حتى يبلغ هذا الهدف؟ قد تدل على ذلك قراءة سطحية سريعة لنصوص الأناجيل ذات الصبغة الجدلية، لكن عديد الدلائل تبعث على الاعتقاد بأن نبي الناصرة احتفظ إلى آخر عهده بعلاقات وثيقة مع بعض الأوساط المسؤولة من بورجوازيين ميسورين وفريسيين متحمسين بخاصة. فقد قبل أن يدعى إلى موائدهم وأن يتحدث إليهم ويقدّم لهم آراءه في ذلك الشكل المغري والموحي في الوقت نفسه وهو الأمثال. فكانت تلك الحكايات أصل الأحاديث المتداولة عند أصحابه ومعارفه، لكن استعمالها اللاحق شواهد على التعاليم المسيحية كثيراً ما حاد بها عن غرضها الأصلي وحمّلها معنى جديداً لم يكن متوفّراً لها باعتبارها حكايات مؤدية إلى سلوك أخلاقي محتشم.

(30) حتى إذا اعتبرنا أن الإنجيليين قد ضخموا حوادث دخول عيسى إلى القدس (مرقس 11/ 1 ـ 11؛ متى 21/ 1 ـ 11؛ لوقا 19/ 28 ـ 40؛ يوحنا 12/ 12 ـ 16) فإن عبارات الترحاب التي استقبل بها تنم عن الانتظار الشعبي للمسيح: «مبارك الآتي باسم الرب ومباركة مملكة أبينا داود الآتية».

(31) «وأنا أقول لك أنت الصفاة وعلى هذه الصفاة سأبني كنيستي وأبواب الجحيم لن تقوى عليها».

على أن من الخطأ تصوُّر عيسى شريكاً خاضعاً للمسؤولين في شعبه، فالعديد من القرائن تدل على أنه كان مستقل الفكر تجاه العظماء من أغنياء ووجهاء وأحبار، وأنه حاول فك القيود العائلية التي كانت تكبّله وتكبّل أتباعه[32]، كما حاول مقاومة الضغط الاجتماعي الذي تمارسه السلطة الدينية من فريسيين وكتبة وصدوقيين: كان هؤلاء يعتبرون أنفسهم مؤهلين دون غيرهم لتفسير الشريعة، وكان عيسى لا يعترف لهم بهذه السلطة فأنكر وظيفتهم الاجتماعية ولم يتحرج في مقابل ذلك من معاشرة الأصناف الهامشية والمنبوذة في المجتمع اليهودي، من عشارين وبغايا وأناس بسطاء محتقرين لجهلهم بالشريعة[33]. بل إن حادثاً بارزاً في دعوته يظهره لنا ملتجئاً إلى نوع من العنف المادي لإصلاح المؤسسة اليهودية المركزية، ذاك هو طرد تجار الهيكل، وهو حادث تبدو صفته التاريخية مؤكدة في جملته[34]. إنّ عيسى، بطرده العنيف للصيارفة الذين يوفرون للحجيج النقود الخالية من الصور البشرية حتى يتمكنوا من أداء الضريبة للهيكل، وكذلك للتجار الذين يعرضون على المؤمنين الحيوانات الصالحة للقربان، إنما يهاجم أقوى وسط في الشعب اليهودي، وسط المتصرفين في الهيكل وفي ثرواته وطقوسه، وبالتالي يهاجم الحبر الأعظم نفسه بالطريقة نفسها التي كان يسلكها «الغيورون».

ولكن إن رفضنا ـ بالاعتماد على مجموع رسالته ـ اعتباره مغامراً قومياً أو زعيماً متعصباً، فيجب الاعتراف بأن طرد التجار ينمّ عنده عن إرادة واضحة في مقاومة أعلى السلطات اليهودية. وقد ساهم هذا السلوك في التعجيل بنهاية حياته بصفة مأسوية[35]، كما أنه يضع مشكل السلطة الشخصية التي كان يدّعيها

(32) متى 12/46 ـ 50؛ مرقس 3/31 ـ 35؛ لوقا 14/26 ـ 28، الخ.

(33) لوق 7/36، وما يليها؛ يوحنا، الفصل التاسع، الخ.

(34) مرقس 11/15 ـ 18 والنصوص الموازية.

(35) الراجح أن هذا الحادث قد وفر التعلة التي مكنت من إيقاف عيسى ومحاكمته. انظر في هذا المجال: E. Trocmé, Jésus de Nazareth ، المرجع المذكور، ص 132؛ و Ch. Duquoc, Jésus homme libre ص ص 74 ـ 75.

لنفسه. ومن المؤسف أن يكون من المستحيل فصل ما يمكن نسبته إلى عيسى التاريخ وما يعود إلى التصورات السابقة لتدوين الأناجيل والخاصة بشخص المسيح في الكنيسة البدائية، وكل ما يمكن قوله أن عيسى كان واثقاً من أنه يؤدي دوراً فريداً في ملكوت الله الذي حلّ بعد، وأن هذا اليقين لا ينطبق انطباقاً دقيقاً على أي تصور من التصورات الشائعة في عصره فيما يتعلق بابن الإنسان[36] وبالمسيح وبالنبي[37] الذي يظهر في آخر الزمان، الخ[38]، وإن رضي أن يلتجئ أتباعه إلى هذه الصفة أو تلك لتحديد هويته طوال فترة دعوته.

ولعله يمكن تفسير هذا الموقف السلبي إزاء تلك التأويلات غير المتلائمة بعضها مع بعض، ليس بعدم المبالاة بل باعتقاده الراسخ أن الأمر الأساسي هو استجابة أكبر عدد ممكن لبشارته أكثر من الحرص على نقاوة عقيدة فرقة ضيقة. فقد كان دينه دين التوراة كما كان يتصوره عامة معاصريه، وكانت توصياته ـ بقطع النظر عن مسألة صحة نسبتها إليه ـ تنمّ أحياناً عن رغبة في التخفيف من شدة الواجبات الشرعية، وتبدو أحياناً أخرى، على نقيض ذلك، أكثر تشدداً فيها بالنسبة إلى ما كانت عليه الممارسات اليومية على الأقل[39]. وما ذلك إلا

(36) تتضارب آراء المفسرين في مسألة إطلاق عيسى لقب ابن الإنسان على نفسه أو عدمه. انظر مثلاً رأيي R. Bultmann، المرجع المذكور، ص ص 115 ـ 116 و Jeremias, Théologie du Nouveau Testament T. I., La prédication de Jésus، ص ص 329 ـ 335.

(37) بقدر ما كانت صفة «النبي» التي أطلقت على عيسى تدل على ميادين نشاطه دون ربطها بآفاق قومية، كانت الرغبة في تنصيبه «مسيحاً» تنطوي على نية سياسية، لذا يبدو أن عيسى قبل حكم معاصريه عندما عينه «نبياً» ورفضه عندما حصروه في دور «المسيح» وبذلك خيّب أمل الشعب، وكانت لهذه الخيبة آثارها في الحل المأسوي للصراع الذي احتد بينه وبين زعماء إسرائيل. انظر في هذا المجال: Ch. Duquoc, Jésus homme libre، المرجع المذكور، ص ص 47 ـ 50.

(38) ينبغي على الأقل إضافة التصور الخاص «بعبد يهوه». انظر عنه مثلاً المرجع السابق، ص ص 65 ـ 69.

(39) انظر على سبيل المثال: متى 5/17 ـ 48؛ 9/14 ـ 17؛ 15/1 ـ 9؛ 22/34 ـ 40؛ 23/25 ـ 36؛ يوحنا 8/1 ـ 11، والنصوص الموازية. ويمكن العثور بسهولة على هذه النصوص =

لأنها تمثل أنموذجاً من التأويلات والميول الشخصية التي كان كل نبي بل كل حبر يسمح بها لنفسه[40]. وهي لم تكن على كل حال ترمي إلى أكثر من إبداء نصائح عملية لغايات محددة، إذ إن الهدف كان ينحصر باستمرار في بيان أقوم السبل للوصول إلى ملكوت الله. وحتى في صورة انتساب عيسى إلى فرقة دينية معيّنة أو تأثره بها ـ وهو أمر ممكن وإن كنا نجهله ـ فإن ذلك لا ينقص من يهوديته شيئاً في مستوى التفكير والشعور، لأن الأمر لا يعدو أن يكون متعلقاً بمظاهر التقوى أو بمفاهيم مسيحانية خاصة. إلا أن ظاهرة هامة تجعله متحرراً من العقلية اليهودية السائدة، وهي رفضه القاطع للوظيفة التي تنسب إلى الشريعة. فهو لم يدّع الإتيان بشريعة جديدة وليست له نظرية خاصة في شأنها، لكن سلوكه ينم عن موقف جديد منها جلب له دهشة الشعب واستنكار السلطة الدينية[41].

على أن عيسى قد بذل جهداً خاصاً في توفير تعليم أعمق لعدد من الأشخاص فيما يخص شخصه ورسالته والطريقة التي ينبغي بمقتضاها تصور الطاعة الجديدة في ملكوت الله، فانتدب تلامذة اعتنى بتعليمهم وطالبهم بتضحيات جسيمة بأن فرض عليهم حياة جماعية وغير مستقرة تجبرهم على قطع كل صلة بوسطهم. لكن هؤلاء التلاميذ الذين كان الاثنا عشر يمثلون نواتهم لم يوضعوا على حدة إلا لمواصلة نشاطه ونشر إنجيل حلول ملكوت الله

= الموازية في مقابلة جيدة بالفرنسية: P. Benoit et M-E Boismard, Synopse des quatre évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des pères, T. I. Textes.

(40) لنا مثال عن هذه الظاهرة في «المشنا». انظر: ظفر الإسلام خان، التلمود نشأته وتعاليمه، ص ص 11 ـ 20. على أن ذلك لا ينفي بطبيعة الحال كون عيسى نبياً ورسولاً يتلقى الوحي من الله، وهو ما تنص عليه النظرية الإسلامية. لكننا آثرنا عدم التعرض إلى المفهوم الإسلامي في هذا السياق بالذات، أولاً لأننا في صدد عرض تاريخ صرف يحاول البقاء على الصعيد العلمي لا الإيماني، وثانياً لأننا سنعرض بالتفصيل في قسم لاحق ما يقوله القرآن والمسلمون عن عيسى.

(41) نجد في متى 16/22 تعبيراً على لسان الفريسيين عن هذا الموقف: «قد علمنا أنك محق وتعلّم طريق الله بالحق ولا تبالي بأحد ولا تنظر إلى وجوه الناس».

على أوسع نطاق. وحتى الثلاثة المقرّبون أو الأربعة (شمعون ـ بطرس ويوحنا ويعقوب وأحياناً أندرياس) لم يكونوا يكوّنون حلقة مغلقة بل كانوا مجرد أعضاد مهمتهم الأولى «اصطياد الناس» وإيقاع أكبر عدد ممكن منهم في شباك دعوتهم. ومن المرجح أن رأيهم في عيسى لم يكن يختلف عما عبّر عنه اثنان منهم في عمّاوس بقولهما عن يسوع الناصري إنه «كان رجلاً نبياً ذا قوة في العمل والقول أمام الله والشعب كله... ونحن كنا نرجو أنه هو المزمع أن يفدي إسرائيل»[42]. ولئن كانوا يخاطبونه بعبارة «ربّي» الدالة على الاحترام والمرادفة لقولنا اليوم «سيدي» فلم يكن ذلك يعني عندهم أنه ينتسب إلى زمرة الفقهاء بتأويل الشريعة بل يفيد أنه صاحب كرامات وأنه نبي[43].

لكن سرعان ما وضع حدّ لهذه العملية الواسعة الرامية إلى جمع شعب إسرائيل بأكمله في ملكوت الله. فقد أوقفت السلطات اليهودية نبي الناصرة في أعقاب فترة دامت حوالى السنتين وسلّمته إلى الرومانيين باعتباره مشوّشاً للأمن العام، فنسبت إليه تهمة ادعاء الملك على اليهود. وكل الدلائل تشير إلى أنه قتل صلباً في ربيع سنة 30م، بطريقة كانت مرادفة لأكبر لعنة في تلك البيئة[44]. وهكذا تبدو محاكمة عيسى وموته حادثين عاديّين جداً. لقد كان مصيره مصير الكثيرين ممن اصطدموا بالمصالح المشتركة وبالنظام السياسي القائم، فلا يمكن للسلطة الدينية إلا أن ترى في عيسى نبياً كاذباً في إعلانه عن حلول ملكوت الله دون الاهتمام بآراء علماء الدين والكهنة، أما السلطة السياسية فكان من الطبيعي ألاّ تغامر بمصالحها العليا في استتباب الأمن في فلسطين، في سبيل إنقاذ حياة بريء.

ويبدو أن عيسى كان شاعراً بالخطر الذي يتهدده فبذل كل جهوده ليمنع

---

(42) لوقا 24/19 ـ 21.

(43) انظر مثلاً متى 21/11، 46؛ مرقس 6/15، 8/28؛ لوقا 7/16، الخ.

(44) فيما يخص النصوص التي تروي صلب عيسى وموته ارجع إلى H. Cousin, Le prophète assassiné، وخصوصاً الباب الثالث، ص ص 121 ـ 177 وص ص 224 ـ 230. وتتلخّص نظريته في أن عيسى اختبأ للهروب من شرطة الهيكل وأنه كان ينتظر أن يرجم لا أن يصلب، إذ إنه لم يقرأ حساباً لتدخل السلطة السياسية الرومانية.

جرّ أتباعه إلى الموت معه. وفعلاً هرب التلاميذ بعد مقاومة رمزية عند إيقاف رائدهم ونجوا من التتبعات بالاختفاء في أماكن مختلفة.

إلى هذا الحد يبدو فشل عيسى تاماً. فهو لم يترك لا نصاً مدوّناً ولا مجموعة منظمة ولا حتى رسالة يمكن نقلها وروايتها، بما أن إنجيله المتناقض فقد قيمته بالهزيمة المنكرة التي مُني بها صاحبه. ورغم ذلك فقد انتزع التلاميذ المتفرقون والمثبطة عزائمهم من مخابئهم تحت تأثير «ظهور» متتال لأستاذهم بعد بضعة أيام فقط من دفنه. كان عيسى يقدم نفسه إليهم ويحثُّهم على مواصلة المشروع المنقطع مؤكداً لهم أنه نجا من الموت وأنه يتمتع الآن بمرتبة وبقدرة إلهيتين تجاوزان طاقاته البشرية الأرضية تجاوزاً مطلقاً[45]. ولا يسع المؤرخ إلا أن يعلّق حكمه على هذه الظاهرة بالنظر إلى انعدام أي دقة في الأخبار التي تروي هذا الظهور[46]، والسؤال الذي يمكن طرحه في هذا الصدد هو التالي: هل يتعلق الأمر بقيامة عيسى الناصري من بين الأموات أم بالطريقة التي تصور بها المؤمنون الأولون سلطان المسيح على التاريخ؟

لكن من الواضح أن الدعوة التي أرسلها الأستاذ القاهر للموت قد لاقت صدى لدى تلامذة عديدين ولدى الاثني عشر بالخصوص. وهكذا انطلق من جديد العمل التبشيري الذي بدأه عيسى بين عموم الشعب اليهودي، ويبدو أنه لم يخل من بعض النجاح. وعلى كل فقد أعطيت إشارة الانطلاق للدفع الذي ستتولد عنه الكنيسة المسيحية.

تلك إذن أهم الملامح الثابتة أو شبه الثابتة عن حياة عيسى. ولا شك في

(45) انظر مثلاً النص الموالي من رؤيا يوحنا (1/17 ـ 18) حيث يبدو عيسى القاهر للموت والمتخلص من القوانين الطبيعية والاجتماعية، وحيث تضفى عليه الصفات المظنون أنها خاصة بالله: «فلما رأيته سقطت عند قدميه كالميت، فوضع يده اليمنى عليّ قائلاً: لا تخف أنا الأول والآخر والحي، وقد كنت ميتاً وها أنا حي إلى دهر الدهور ولي مفاتيح الموت والجحيم».

(46) انظر الفصل الأخير من كل من الأناجيل المتماثلة والفصلين الأخيرين من يوحنا وكذلك الفصل الأول من أعمال الرسل.

أن الوقوف عند هذه المعلومات ليس من شأنه أن يرضي عامة المسيحيين ولا عامة المسلمين، وذلك يعود إلى أن ما نجده في القرآن أو في العهد الجديد والسنّة المسيحية ليس تاريخاً بأتمّ معنى الكلمة بل هو مغزى هذه الحياة أو تأويل للأحداث التاريخية يندرج ضمن نظرة شاملة إلى الكون وضمن إطار عقائدي متكامل إسلامي أو مسيحي. ومن دون أن تكون هذه الحقيقة ماثلة أمام أعيننا باستمرار، يعسر فهم المجادلات التي سيثيرها شخص عيسى بين المسيحيين أنفسهم أولاً وبينهم وبين المسلمين ثانياً.

ج ـ نشأة العقائد المسيحية وتطورها إلى نهاية القرن الرابع/العاشر

حين نتطلع إلى معرفة نشأة العقائد المسيحية وتطورها نجد أنفسنا إزاء مواقف متناقضة من هذه القضية المتشعبة. فقد كان للمسلمين موقف خاص سنتعرض له في فصل لاحق، أما آباء الكنيسة[47] فقد طبعوا موقف هذه المؤسسة إلى اليوم بتصور يمكن تلخيصه في أن المسيح قد أعلن عن العقيدة الحق ثم أنجز بموته وقيامته الخلاص الذي وعد به العهد القديم، كما أنه اختار عدداً من الناس، سمعوا تعاليمه وكانوا شهود عيان للأحداث الفادية، ليبشروا العالم بالخلاص الذي جاء به. وهؤلاء الناس ـ الحواريون والرسل ـ قد أيدهم الروح القدس عند العنصرة (Pentecôte) حتى يذهبوا إلى العالم كله ويبشّروا بما سمعوا ورأوا. وقد قام هؤلاء المبشّرون المأذونون بتبليغ العقيدة الحق وبشرى عيسى إلى الأمم فلاقت هذه الدعوة قبولاً حسناً لدى بعض الناس وآلت إلى تكوين مجموعات من المؤمنين وإلى بروز كنائس. ولكي يحتفظ بالعقيدة القويمة خالصة في هذه الكنائس الجديدة نصّب الرسل عليها أساقفة مهمتهم السهر على نقاء العقيدة، وتلا هؤلاء الأساقفة أساقفة آخرون قاموا بهذه المهمة،

(47) «الكنيسة» تدل على المعبد أو المكان الذي تقام فيه الطقوس، وتدل كذلك على جمهور المؤمنين بالمسيح وخصوصاً المعمّدين. وتترتب على المعنى الثاني ـ وهو المقصود في هذا السياق ـ عدة اعتبارات لاهوتية يمكن مراجعتها في المعاجم المختصة. انظر على سبيل المثال: K. Rahner, Herbert Vorgrimler, Petit dictionnaire de théologie catholique.

وهكذا دواليك. وبذلك يمكن تتبُّع العقيدة الحق من طريق الأساقفة والرسل حتى نصل إلى المسيح نفسه[48].

والنتيجة المنطقية لهذا التصور أن الكنائس الكبرى قد سعت منذ وقت مبكر (القرن الثاني) إلى وضع قوائم تاريخية أو وهمية للأساقفة الذين تعاقبوا عليها منذ «الرسول» المؤسس. وكانت لمختلف الفرق والمذاهب المسيحية المعتبرة هرطوقية (Hérétiques) مواقف شبيهة في كل شيء بهذا الموقف إلاّ أنها تدعي لنفسها صلة بالمسيح موازية للصلة المعترف بها في الكنيسة ولعلها في بعض الأحيان أوثق منها من الوجهة التاريخية المحض.

لذا يجدر بنا ـ التزاماً بموضوعية البحث ـ ألاّ نأخذ في الاعتبار مفهوم البدعة أو بالأحرى الهرطقة (Hérésie) إلا على أساس أنه يمثل تيارات لم يكتب لها الدوام أو الانتشار بسبب عوامل كثيراً ما كانت أبعد ما تكون عن الدين، ولا شأن فيها للوفاء للعقيدة الخالصة التي جاء بها المسيح، وهو الوفاء الذي يدّعيه كل المسيحيين مهما تضاربت اتجاهاتهم. أما الكنيسة الكاثوليكية (= العالمية) فهي، على نقيض الفرق الهرطوقية، تمثل التيار الذي توفّرت له عوامل النجاح والانتشار بحيث قضى، باللين حيناً وبالقوة أحياناً، على الفرق المزاحمة، واحتواها جزئياً لا أكثر ولا أقل. وما الوحدة العقائدية المزعومة واتصال السند بالحواريين والرسل إلا وهم ينافي الحقيقة[49].

(48) يقول الأب رفائيل نخلة اليسوعي: «التقليد هو تعليم المسيح الذي نشره الرسل في أنحاء العالم وإن لم يكتب شيء كثير منه في أسفار العهد الجديد. والحال أن الكنيسة الكاثوليكية وحدها قد حفظت على توالي الأجيال ذلك التقليد المقدس بدون أدنى زيادة جوهرية ولا نقصان»، ثم يضيف: «في الحقيقة أقدم النصارى هم رسل السيد المسيح، والكنيسة الكاثوليكية وحدها رسولية، لأن جميع بابواتها خلفاء القديس بطرس رئيس الرسل، وكل تعليمها مقتبس من تعليم الرسل بدون أدنى تغيير جوهري»، أربعة آلاف مثل للوعاظ وأساتذة التعليم المسيحي وللعائلات، ج1، ص156.

(49) «La fiction d'une unité ininterrompue [de la tradition dogmatique] contredit la vérité et ne peut être fondée qu'à grand renfort de sagacité formelle». Hans Von Campenhausen, Les pères grecs, p. 230; «Il apparaît désormais comme =

وسنحاول فيما يلي تتبُّع الخطوط العريضة لأهم الأسر الفكرية داخل المسيحية منذ نهاية حياة عيسى إلى آخر القرن العاشر م، ليمكن لنا فيما بعد وضع الموقف الإسلامي من المسيحية في محله ونحن على بيِّنة من الأمر وواعون بالأبعاد التي كيَّفت الصلات التاريخية بين أتباع الديانتين. ويمكن تقسيم هذه الفترة الطويلة الممتدة على مدى عشرة قرون كاملة إلى أربع مراحل متميزة نسبياً، وهي مراحل تختلف اختلافاً بيِّناً من حيث طولها الزمني، لكن كل واحدة منها اتسمت بخصائص تبرر الوقوف عندها ودرسها باعتبارها حلقة في سلسلة طويلة متماسكة.

- العهد التأسيسي: من نحو سنة 30 إلى سنة 125؛
- من الفرقة إلى الكنيسة: من سنة 125 إلى 325؛
- الكنيسة والدولة: من سنة 325 إلى ظهور الإسلام في بداية القرن السابع؛
- الكنيسة القروسطية: من ظهور الإسلام إلى آخر القرن الرابع/ العاشر.

1 ـ العهد التأسيسي

تمتد هذه المرحلة على طول قرن من الزمن تقريباً: من نحو سنة 30 إلى حوالى سنة 125[50]. ويمكن تقسيمها بدورها إلى فترتين: الأولى من سنة 30

= établi et hors de discussion qu'il n'y a pas eu aux origines du christianisme une orthodoxie opposée à une ou des hérésies», M. Simon et A. Benoit, Le Judaïsme et le christianisme antique, p. 300. وانظر في هذا الصدد أيضاً: E. F. Scott, The varieties of New Testament Religion.

(50) توجد قائمة بمصادر ومراجع نقدية أساسية حتى سنة 1968 تحتوي على 549 عنواناً للمراجع مرتبة بحسب الأغراض بالإضافة إلى المصادر، وتهم تاريخ المسيحية منذ ظهورها إلى مجمع نيقية، وذلك في M. Simon et A. Benoit, Le Judaïsme et le christianisme antique. المرجع المذكور، ص ص 11 ـ 46؛ ويمكن الرجوع أيضاً إلى القائمة الملحقة بدراسة E. Trocmé, Le christianisme des origines au concile de Nicée. *in* Histoire des Religions (2) Encyclopiadc)die de la pl| وتقع في ص ص 357 ـ 363. وانظر كذلك =

إلى سنة 70، وفيها نشأت العقائد المسيحية، والثانية من سنة 70 إلى سنة 125، وقد شهدت بداية تدوين السنة المسيحية وبالتالي بداية استقرارها وانغلاقها.

ورغم أن هذه المرحلة حاسمة بالنسبة إلى مصير المسيحية فإن معرفتنا بها منقوصة إلى حد كبير بسبب ندرة المعلومات الثابتة في الوثائق المحتفظ بها من جهة، وانتساب هذه الوثائق إلى شق واحد من المعنيين بالأمر من جهة أخرى، دون اعتبار لبعد العقليات والمناهج السائدة فيها عما هو شائع في ثقافة عصرنا. ولكن إن استحالت الدراسة المستوفية فإن بعض المصادر تمكننا من دراسة بعض الأبواب الهامة في تاريخ هذه الفترة. فكتاب أعمال الرسل يوفر لنا عرضاً جزئياً للمسيحية في السنوات الثلاثين الأولى، ويمدنا خصوصاً بمعلومات عن بداية كنيسة القدس، ولا شك في أنه يحشرها في إطار زمني اعتباطي بحيث يتعيّن تفكيكه ليتسنى لنا إعادة تركيب نسق الأحداث، وكذلك لا شك أن ما جاء فيه قد وجّهته التزامات معيّنة ومقتضيات الطريقة الدفاعية، بحيث يتأكد نقده نقداً جدياً، ولكن لولاه لما تسنّت البتة معرفة المسيحية في سنواتها الأولى. أما رسائل بولس - حتى لو حذفنا منها عدداً من الرسائل المنحولة - فإنها تطلعنا بصفة مباشرة على هذه الشخصية غير العادية. وأخيراً تمكّننا الأناجيل الثلاثة الأولى من مدخل إلى الأوساط التي دوّنت فيها وتكونت السنة الشفوية المشتركة بينها.

أولاً - النشأة:

إن ظلاماً دامساً يخفي عنا تفصيل ما جرى بين التلاميذ في الأسابيع التي تلت الصلب. ومن المرجح أن أصحاب عيسى لم يتجمعوا في القدس إلا بصفة تدريجية حيث كوّنوا بمعية عدد من الذين آمنوا حديثاً برسالته ومنهم بعض أقاربه، مجموعة شبه رهبانية. وكانت ضرورات التآزر بين هؤلاء الجليليين النازحين مسؤولة عن هذا التطور الذي أدى شيئاً فشيئاً إلى تعميق المسيحلوجيا

= البيبليوغرافيا المثبتة في الجزء الأول من Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، ص ص 535 - 571، وتهم القرون الميلادية الستة الأولى.

(Christologie = النظريات التي محورها تأويل شخص المسيح ودوره). ويبدو أن التأثيرات الأسينية قد أدت دورها في تكييف هذه المجموعة فاستعارت بعض النظريات اللاهوتية المبثوثة في آداب فرقة البحر الميت وحاكت مؤسساتها في بعض النواحي ولا سيما فيما يتعلق بالاشتراك في المكاسب[51] وتقديس سلطة المسيرين والانضباط الشديد[52]. ولئن لم تحتو النواة المنظمة على هذا المنوال على مجموع الذين شملتهم دعوة التلاميذ، فإنها بالنظر إلى وضعها المركزي، جعلت الحركة التي أثارها عيسى تظهر لأول مرة في شكل فرقة يهودية من بين الفرق اليهودية المتواجدة آنذاك[53].

وتبرز لنا الأبواب الخمسة الأولى من أعمال الرسل هذه المجموعة منهمكة أساساً في دعوة اليهود من سكان العاصمة أو من الحجيج. فلن يكن لها بد من التعبير بوضوح عن محتوى إيمانها بالمسيح، وذلك ما أدى بها إلى البحث في الكتب المقدسة عند اليهود عن الحجج التي من شأنها تدعيم انطباق مفهوم المسيح على شخص عيسى. وبذلك وفرت للمبشّرين الأدوات الضرورية التي تمكّنهم من الرد على اعتراضات زعماء اليهود ثم على تساؤلات المبشّرين الأجانب عن الثقافة اليهودية والعقيدة المسيحية. فكان العمل الأساسي الذي قامت به هذه الكنيسة الناشئة هو بلورة العقيدة الخاصة بالمسيح والتأكيد على أن عيسى هو المسيح عوض أن يكون هو النبي أو «موسى الجديد». ولا يخفى ما

(51) أعمال الرسل 2/ 44: «وكان جميع المؤمنين معاً وكان كل شيء مشتركاً بينهم»، وكذلك 4/ 34 - 35.

(52) لكن الاستعارة والمحاكاة لا تعنيان التأثر السلبي وأن المسيحية تولدت بصفة مباشرة عن الأسينية، بل يمكن القول إن السابقة الأسينية قد وجهت تفكير الجيل الأول من المؤمنين بالمسيح، وأنها وفرت لهم إطاراً وأنموذجاً ينسجون عليه.

(53) يستعمل أعمال الرسل العبارة نفسها للدلالة على «فرقة» الناصريين (24/ 5) والصدوقيين (5/ 17) والفريسيين (15/ 5). ومن الجدير بالملاحظة أن اليهودي القرائي يعقوب القرقساني ما زال في القرن العاشر م. يذكر النصارى ضمن «أفاريق اليهودية» الفريسيين والصدوقيين والمغارية والسامرة وغيرهم، وذلك في كتابه: الأنوار والمراقب (ويرجّح م. سيمون أن المقصود بالمغارية أسينيو قمران: M. Simon, Les sectes juives au temps de Jésus، المرجع المذكور، ص 144).

في هذا التأكيد من جرأة لانتشاره إثر الصلب إذ إن المسيح عند اليهود كان قاهراً لا مقهوراً.

وتدين المسيحية لكنيسة القدس الأولى كذلك بملاءمة عماد يحيى ـ يوحنا المعمدان للإيمان بعيسى المسيح وبإضفاء صبغة الطقس الدوري ذي القيمة السرية (Sacramental) على العشاء الذي تناوله عيسى مع تلاميذه. وفعلاً احتفظ هذان السّران (Sacrements) بالدور الجوهري الذي كانا يقومان به في المجموعة المسيحية البدائية عندما انتشرا خارج الإطار الضيق الذي تبلورا فيه، وساهما بذلك مساهمة فعالة في استقرار المسيحية رغم كل التغيُّرات التي خضعت لها عبر تاريخها.

وقد أنشأ المسيحيون الأولون بالإضافة إلى ذلك طريقة وسنّة في التفسير قريبة مما وجدوه عند الأسينيين من حيث الجسارة على تطبيق نبوءات العهد القديم على الوضع الذي يعيشونه. واختاروا بالخصوص عدداً من المزامير ومن النصوص المستخرجة من كتب الأنبياء وعلى الأخصّ من أشعيا. ومنذ ذلك الوقت بقيت تلك النصوص محور علم اللاهوت المسيحي.

كما أورثت المجموعة المقدسية الكنيسة خبر محنة (Passion) عيسى وقيامته[54]، حيث تمتزج الذكريات التاريخية بالتأملات المستوحاة من الكتاب المقدس. واحتفظت بنسبة هامة من التعاليم التي توجّه بها عيسى إلى تلاميذه ونظّمتها لتحفظ وتستعمل في التبشير والتعليم والمناظرة. وأخيراً اعترفت لتلاميذ عيسى الاثني عشر الرئيسيين بسلطة خاصة على أنهم الممثلون للمسيح والجديرون بالطاعة، وبذلك وفّرت للمسيحية حوارييها وهيأت تكوين النظام الرّتبي (Hiérarchie) في الكنيسة.

(54) يستعمل ر. بولتمان لفظة «أسطورة» (Mythe) للدلالة على قيامة عيسى، لأنه يرى أن الطريقة التي قدمت بها في الأناجيل لا يمكن اعتبارها حدثاً تاريخياً انظر: M. Goguel, Préface à la trad. fr. de R. Bultmann, Le Christianisme primitif... المرجع المذكور، ص 11. وانظر في هذا الصدد: M. Meslin, Pour une science des religions. ص 244، وكذلك: L. Rougier, La genèse des dogmes chrétiens.

هذه إذن هي أهم المعطيات المتوفّرة لنا عن نشأة أول مجموعة آمنت بعيسى وعن أهم خصائصها العقدية والتنظيمية. لكن هذه المعطيات محتاجة إلى تفسير حتى نفهم الأسباب التي من أجلها أخذت الكنيسة وجهة معيّنة دون غيرها من الوجهات التي كانت تعاليم عيسى مستعدة نظرياً لتوخّيها وقابلة لتؤوّل بحسبها، كما أوّلت بحسب الوجهة التي كتب لها النجاح في المسيحية بصفتها ديانة قائمة الذات.

فلقد رأينا أن عيسى لم يقصد تأسيس دين جديد، والحال أنه أصبح محور عقيدة مرتكزة عليه وكنيسة منسوبة إليه. لقد أعلن عن قرب حلول الملكوت وأخطأ في حلمه ومات من أجله، لكن تلاميذه لم يقبلوا هذه الهزيمة وبفضلهم قهر الموت، إذ إنهم اعتقدوا أنه يعيش في قرب الله وفي مجده في انتظار إحلال الملكوت على الأرض، وأن صلبه المنكر لم يكن إلا الوسيلة التي رفعه الله بها وبعثه من بين الأموات حتى يعود في الأبهة التي بشّر بها النبي دانيال. ولم يكن التلاميذ يفكرون مطلقاً في مهاجمة الدين اليهودي أو الخروج من أطره[55]، بل كانوا متعلقين فقط بتأويل خاص للأمل المسيحاني الذي لم يكن قد حدد بعد في إسرائيل بصفة واضحة. ولعلنا لا نبالغ إن قلنا إنهم لم يكونوا قط يتصورون أن يؤدي هذا التأويل إلى الإعراض عن اليهودية وجعل استقلال المسيحية أمراً لا مناص منه.

ومُنِيَ التلاميذ بخيبة جديدة عندما مرت الأشهر ثم السنوات دون أن تتحقق العودة المرجوة (Parousie)، لكنهم في هذه المرة لم يستطيعوا المحافظة على إيمانهم إلا بتضخيمه وتحويله من جديد. وتمثّل التضخيم في الإلحاح على النقطة التي يرتكز عليها هذا الإيمان وتميزه عن الدين اليهودي الأصيل، أي على تصور شخص عيسى الناصري ورسالته، فهو عند اليهود دجال أو ضال

(55) كان اليهود الذين آمنوا «أولي غيرة على الناموس» (أعمال الرسل 21/20). أي إنهم يختنون أبناءهم ويحافظون على قواعد الطهارة وعلى راحة السبت وعلى الصلوات التي تؤدى كل يوم في الهيكل (أعمال 2/46). ونرى بطرس ويوحنا يصعدان إلى الهيكل معاً لصلاة الساعة التاسعة (أعمال 3/1).

وهو عندهم المسيح الموعود، وهكذا بدأت تتكون المسيحلوجيا بحق أساسَ المسيحية ومحورها. بينما تمثل التحويل في رد الفعل على مناهضة اليهود بتوخي نظام خاص والانزلاق تدريجيّاً نحو طقوس مميزة ومظاهر من العبادة إن لم تعرض بعد عن الالتزام بأوامر الشريعة ونواهيها فإنها لم تعد يهودية خالصة.

ولكن ما هي حظوظ دوام هذه الفرقة اليهودية التي يرفضها اليهود؟ الغالب على الظن أنها كانت ستسير تدريجيّاً إلى الانطواء الضيق على نفسها وإلى الاضمحلال، كما انطفأت من قبلها ومن بعدها الفرق التي لم يتحقق ما كانت تنتظره، لو لم تشمل دعوة التلاميذ عدداً من يهود المهجر المقيمين في القدس أو القادمين إليها من العالم الإغريقي في مواسم الحج، أولئك الذين يسمّيهم كتاب أعمال الرسل «اليونانيين»[56].

كان يهود الشتات (Diaspora) أكثر استعداد من سكان «اليهودية» (Judée) للتفاعل مع الأمل المسيحي لكنهم لم يستنكفوا من تأويله في ضوء العادات الفكرية التي كانت سائدة في أوساطهم، حيث الابتعاد عن التمسك بحرفية الشريعة والتأثر بنسب مختلفة بميل اليونان إلى مزج الأساطير والعقائد المختلفة في نظام واحد (Syncrétisme). كانت اهتماماتهم الدينية متجهة إلى اعتبارات ماورائية، فلما بدؤوا يهتمون بالمسيحية بحثوا فيها عن حلول للمشاكل التي تخامرهم، وبما أنها كانت عاجزة عن توفير هذه الحلول فإنهم أجابوا عنها وجعلوا منها دين خلاص (Religion de salut)، وهم الذين لم تكن تعنيهم القومية اليهودية ومسيحانيتها الضيقة. فهم إذن قد عمّقوا الاتجاه الذي ظهر بين التلاميذ إلا أنهم تخلصوا من الثِقل الذي يمثله الدفاع عن القدس وهيكلها، وعلى أيديهم اختفى شخص عيسى الناصري التاريخي أو كاد، وأصبح عيسى ـ المسيح، كما آمن به اليهود، المخلّص و«رب» العالم وارتفع إلى مقام الألوهية[57]. وكان ذلك

(56) أعمال الرسل 6/ 1.

(57) «La personne et l'œuvre de Jésus sont interprétées à l'aide des conceptions empruntées au mythe gnostique de la délivrance». H. Bultmann, Le christianisme primitif...، المرجع المذكور، ص215.

مدعاة إلى استياء اليهود وسخطهم واعتبروه أعظم عار (Scandale).

وتبع هذا المفهوم الجديد إثراء للطقوس والعبادات العتيقة، فاكتسب العماد والقربان (Eucharistie) محتوى أسرار (Mystères) الخلاص الوثنية[58]، وهو ما لا يمكن لليهود قبوله كذلك، ممّا أدى بالمجموعة المقدسية أولاً ثم بالمجموعات المسيحية الأخرى إلى الانفصال عن البيع (Synagogues) والتفاف أفرادها بعضهم حول بعض وإحكام التنظيم والإدارة المميزتين عن التجمعات اليهودية الصرف.

ومن الواضح على صعيد آخر أن «اليونانيين» لم يكونوا راضين عن الحذر الذي يتسم به نشر الإنجيل عند الاثني عشر. كان الحواريون يظنون أنهم يستطيعون إقناع «فقهاء الشريعة» والفريسيين بالحسنى من طريق الدعوة إلى التفكر في الكتاب المقدس، ولذلك كانوا يتجنبون التصادم مع سلطة الهيكل إذا ما سمحت لهم بالتعبير عن رأيهم[59]. أما اليونانيون فكانوا يعتبرون هذا الموقف بمثابة الخيانة: ينبغي في نظرهم مقاومة الحبر الأعظم ورجاله دون

(58) «إن القربان المقدس أو القداس، كواحد من الطقوس الشائعة عند جميع المسيحيين، هو في الواقع من الطقوس التخليدية. فهو عند المؤمن برهان، عن طريق التجربة الغامضة للمتناول من طبيعة الإله الأبدي، على أن الروح خالدة» سيد عويس، الخلود في التراث الثقافي المصري، ص55.

ويقول المؤرخ البريطاني أ. توينبي:

«L'eucharistie, rite suprême du christianisme, est la transposition du culte méditerranéen d'un dieu de végétation, et les «éléments», le pain et le vin, sont des produits régionaux. Leur caractère provincial frappe quiconque visite le Japon où c'est l'esprit du riz et non l'esprit du blé qui est divin», A. Toynbee, L'Histoire, p. 488.

وانظر: Rougier, La genèse des dogmes chrétiens ، المرجع المذكور، هامش 2، ص ص 48 ـ 49. ويمكن الرجوع، فيما يخص وجهة النظر الكاثوليكية، مثلاً إلى: N.M.D.R. Boulet, Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines.

(59) انظر الفصول 3 ـ 5 من أعمال الرسل.

هوادة، ونشر الإنجيل في كل مكان دون مداراة السلطة القائمة ودون الاقتصار على الحجيج، بل مواصلة العمل التبشيري الذي بدأه عيسى من حيث تركه.

وتظهر هذه المعارضة الشديدة للهيكل بصفة بارزة من خلال الفصل السابع من أعمال الرسل، ولا شك في أنها تجاوز الاحترازات التي عبّر عنها عيسى في شأن إدارته[60]. ولعل هذا الموقف قد أملاه الاهتمام المشط الذي أبدته المجموعة التي كان الاثنا عشر على رأسها تجاه الهيكل. فحيث كان هؤلاء ينتظرون فيه عودة قريبة للمسيح، كان اليونانيون لا يرون فيه إلا «مغارة لصوص». وقد عبّر عن هذا الرأي استفانس (Etienne) أحد زعماء اليونانيين في خطاب مثير أدى إلى إيقافه وقتله على أيدي جماعة لا يستبعد أن يكونوا من «الغيورين»[61]، وكانت نتيجة هذا الحادث ـ الذي يعسر تأريخه بدقة: 30 ـ 31؟ ـ أن غادر اليونانيون القدس من دون رجعة خوفاً من الاضطهاد، في حين أن الرسل والمجموعة التي حولهم ظلوا فيها لا يخشون شيئاً. وهذا الاختلاف في المعاملة يدل على المسافة التي تفصل المجموعتين. كان موقف السلطات اليهودية إزاء الاثني عشر وأتباعهم يتّسم بالتسامح، إذ لم تكن تعتبرهم إلا فرقة إضافية إلى جانب الفرق اليهودية المتواجدة آنذاك، في حين أنها لم تكن تحتمل اليونانيين ودعوتهم التي لا تخلو من صبغة عدوانية ومن نوع من التعطش إلى الاستشهاد تعكسه بوضوح بعض الفقرات من إنجيل مرقس[62]، وهو الوثيقة

(60) «Si Etienne et les Hellénistes sont venus grossir les rangs de l'Eglise naissante c'est parce qu'ils pensaient reconnaître dans la prédiction faite par Jésus de la ruine du Temple, un écho de leur propre message et dans Jésus lui-même le prophète, jusqu'alors anonyme, qu'ils attendaient. Mais il y a tout lieu de croire que leur pensée était déjà fixée dans ses lignes essentielles avant qu'ils aient pris contact avec le christianisme de Juifs réformistes qui prêchaient une religion «en esprit et en vérité», M. Simon, Les sectes juives au temps de Jésus, p. 87.

(61) والملاحظ أن هناك شبهاً كبيراً بين خبر إيقاف استيفانس وقتله كما ورد في أعمال الرسل، 7، وخبر إيقاف عيسى وصلبه كما جاء في الأناجيل.

(62) انظر خاصة الفصول 8، 9، 10.

التي يرجح أن تكون صياغتها الأولى قد ظهرت في أوساطهم. ومن هنا نشأت تلك الفكرة التي سيكون لها الأثر الخطير في تاريخ المسيحية اللاحق: أن الإنسان لا يمكن أن يعتبر مسيحياً ما دام لم يتألم في سبيل المسيح والإنجيل.

لكن اليونانيين لم يقض عليهم بطردهم من العاصمة، بل وجدوا ملجأ في نواحي فلسطين التي لم تكن تمتد إليها يد السنهدرين (Sanhédrin) والغيورين إلا بمشقة، مثل السامرة والمدن الساحلية المتهيلنة (Hellénisées) بدرجات متفاوتة. كما عاد بعض منهم إلى مواطنهم الأصلية في المهجر ولا سيما في فينيقية (Phénicie) والشام وقبرص. وحيثما حلّوا كانوا الدعاة المتحمسين لعقيدتهم في البيع وغيرها من الأماكن التي يلتقون فيها اليهود والوثنيين المتهودين (Prosélytes) والسامريين. ولاقت كرازتهم (Prédication) نجاحاً حمل حبر القدس الأعظم على التدخل لدى بعض البيع، في دمشق مثلاً، للحدّ من آثاره، وحمل كذلك الاثني عشر على السعي إلى تجنب تكوين كنائس ذات نزعة يونانية في فلسطين. فكانت حملات الاحتواء التي قاموا بها شروعاً في القيام بعمل تبشيري خارج القدس وتأسيس عدد من الكنائس المرتبطة بالكنيسة الأم[63] بعدما كان نشاطهم مقتصراً على العاصمة. وهناك دليل آخر على نجاح دعاية اليونانيين ولا سيما منهم فيلبس (Philippe)[64]، ويتمثل في وجود كنائس ذات نزعة يونانية على سواحل فينيقية وفلسطين ـ وحتى في القدس فيما يبدو[65] ـ بعد حوالى ربع قرن من استشهاد استفانس.

«وكان الذين تبددوا من أجل الضيق الذي حصل بسبب استفانس قد اجتازوا إلى فينيقية وقبرص وأنطاكية وهم لا يكلمون أحداً بالكلمة إلا اليهود. لكن قوماً منهم كانوا قبرصيين وقيروانيين[66]، فهؤلاء لما قدموا أنطاكية أخذوا

(63) أعمال الرسل، 8 ـ 10.

(64) انظر عنه أعمال الرسل، 8.

(65) أعمال الرسل، 21.

(66) نسبة إلى القيروان Cyrène المدينة والمستعمرة الإغريقية الواقعة في ليبيا على حدود مصر الغربية.

يكلمون اليونانيين مبشرين بالرب يسوع»[67]. هكذا يخبرنا كتاب أعمال الرسل عن المبادرة الجريئة التي قام بها هذا الصنف من المسيحيين حين لم يقتصروا على دعوة اليهود إلى الإيمان بعيسى، وتوجّهوا إلى وثنيي أنطاكية الإغريق، ففتحوا بذلك أبواب الكنيسة المسيحية على مصراعيها لدخول «المهتدين» من الوثنيين. ولئن حاول صاحب أعمال الرسل نسبة هذه البادرة إلى بطرس في حديثه عن اهتداء كرنوليوس (Corneille) قائد المائة وأصحابه[68]، فلا مجال للشك في أن اليونانيين هم الذين حققوا هذا التحول في تاريخ الكنيسة[69]، بقطع النظر عن كونهم قاموا به بصفة عفوية أو أن بعض الأحداث في حياة عيسى قد مهدت السبيل للمستقبل في هذه النقطة بالذات. بل ليس من المستبعد أن يكون بعض الوثنيين قد دخلوا الدين الجديد فرادى قبل التحول الذي شهدته أنطاكية، إلا أن هذه الحالات الشاذة ليس من شأنها إلا تأكيد القاعدة التي تقتضي أن الإنجيل يتجه إلى اليهود دون غيرهم.

وأثار انتساب أعداد كبيرة من اليونانيين إلى المسيحية مشاكل جديدة بطبيعة الحال تمثلت في تساكن اليهود وغير اليهود في المجموعة نفسها، ولا سيما حول المائدة الافخارستية، إذ إن اليهود كانوا يتأثمون من اقتسام الخبز والخمر مع اليونانيين، وتمثلت كذلك في خطر «الانحرافات» العقائدية والأخلاقية الناجمة عن تواجد غالبية من القادمين من الوثنية، في حين أن التراث اليهودي كان إلى حد تلك الفترة قاسماً مشتركاً بين جميع المسيحيين. وإزاء تواصل انتشار التبشير بين الوثنيين لم تجد كنيسة القدس بدًّا من إرسال تلميذ من أصل يهودي إلى أنطاكية حتى يشارك في حياة الكنيسة الجديدة ويحفظ فيها قدراً أدنى من النظام والانسجام. ويبدو أن برنابا شعر بأنه لا يقدر

(67) أعمال الرسل 11/ 20 ـ 21.

(68) الفصل العاشر.

(69) «إن التلاميذ دعوا مسيحيين بأنطاكية أولاً». أعمال الرسل 11/ 26. ولهذه النسبة صدى سياسي، إذ إنها تعني أتباع المسيح بمفهومه السائد حينئذٍ في الأوساط اليهودية، مما يبرز المجموعة المسيحية في مظهر الفرقة المسيحانية.

بمفرده على التحكم في هذا التيار الجارف فخرج إلى طرسوس (Tarse) في طلب شاول (Saül) الملقب ببولس (Paul) لاعتقاده أنه الوحيد الذي يستطيع إبقاء المجموعة الأنطاكية في الطريق القويم. وهكذا انطلقت مساهمة «رسول الأمم» الفعالة في إكساب الكنيسة العديد من الخصائص التي ستصطبغ بها في القرون الموالية.

وقد ولد بولس بحسب المرجح في بداية القرن الميلادي الأول في طرسوس من مقاطعة قيليقية (Cilicie)[70] بآسيا الصغرى، وكان ينتسب إلى أسرة يهودية تدّعي أيضاً أنها من سلالة سبط بنيامين التي أنجبت الملك شاول، وهو ما يفسر اسمه العبراني الذي أضيف إليه الاسم الروماني بولس بحسب عادة شائعة في ذلك العهد بين يهود الشتات. وقد تمتعت أسرته فيما يبدو بحقوق المواطنة الطرسوسية والرومانية مع احتفاظها بيهوديتها، مما سيكون له نعم العون في حياته المضطربة. وكانت اليونانية لغته الأصلية، لكنه ذهب في صباه إلى القدس حيث «تأدب لدى قدمي جمليئيل» (Gamaliel)[71] أحد كبار شيوخ بني إسرائيل من مدرسة هلاّل. فلا غرابة أن نجد في تفكيره طابعاً مزدوجاً فيه أثر المقولات الإغريقية والمفاهيم وأساليب التأويل الربانية[72].

كان بولس قبل إيمانه بالمسيح يهودياً فخوراً بشعبه وفريسياً مثالياً[73] وعدوًّا لدوداً للكنيسة الناشئة[74]. وينسب إليه أعمال الرسل[75] دوراً رئيسياً في

(70) انظر عنها دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة، ج II/ 35 ـ 39: Cilicie (M.Canard). والملاحظ أن ترجمة اليسوعيين للكتاب المقدس، بيروت، 1960، تستعمل «كيليكية» بينما يستعمل شيخ الأزهر السابق عبد الحليم محمود «سيليقيا» (كذا) للدلالة على هذه المقاطعة في ترجمته (دون ذكر لعنوان الكتاب الأصلي!) لكتاب ش. جنيير، المسيحية نشأتها وتطورها، ص 102.

(71) حسب أعمال الرسل 22/ 3.

(72) نقصد هنا النسبة إلى الربانيين Rabbins.

(73) رسالة بولس إلى أهل فيلبي، 3/ 5.

(74) رسالة بولس إلى أهل غلاطية 1/ 13 ـ 14.

(75) 8/ 3 و22/ 20 مثلاً.

اضطهاد استفانس واليونانيين، وربما كان ذلك دليلاً على ميوله نحو الغيورين كما هو الشأن بالنسبة إلى كثير من الفريسيين، ووسائلهم العنيفة تجاه الخطأة. وكأن في إمعان جماعة من اليهود، عليهم سمات الغيورين، في مطاردته إثر إيقافه في القدس، ما يدل على أن هذا الحزب كان يعتبره مرتداً خرج من صفوفه[76]. ومهما كان الأمر، فإن بولس كان في مهمة ـ لعلها رسمية[77] ـ ضد المسيحيين خارج فلسطين حين مرّ وهو في طريق دمشق بأزمة دينية عنيفة لا يتحدث عنها هو إلا تلميحاً، لكن كتاب الأعمال يبسطها في ثلاث مناسبات[78] بطرق مختلفة بعض الشيء. وكان السبب المباشر لهذه الأزمة التي انتهت بإيمانه بالمسيحية رؤيا رأى فيها عيسى يلومه على اضطهاد أتباعه، فوجد فيها برهاناً على خطئه في حق الناصري، واعتقد منذ ذلك الحين أن الشخص الذي كان يعتبره دجالاً يتمتع في الحقيقة بتأييد إلهي ويحتل لدى الأب السماوي مكانة رفيعة. وهكذا جعلت هذه الرؤيا من المضطهد تلميذاً ومن «الفريسي ابن الفريسي» رسول الأمم[79].

ولسنا نعرف تاريخ هذه الحادثة التي غيرت جذرياً مجرى حياته معرفة دقيقة، فبعض المؤرخين يرجّح سنة 30 وبعضهم سنة 38 وآخرون يضعونها بين هاتين السنتين[80]، إلا أن فترة لا تقل عن الثلاث سنوات تفصلها عن قدوم بولس إلى كنيسة أنطاكية ذات الغالبية غير اليهودية سنة 41. ولا نعرف عن هذه المدة إلا أمرين شبه ثابتين: الأول أنه قام بعد ثلاث سنوات من حادثة طريق

(76) أعمال الرسل، 21 ـ 25.
(77) أعمال الرسل 9/ 1 ـ 2 و26/ 12.
(78) أعمال الرسل 9، 22، 26.
(79) والملاحظ أن بطرس كان ينازع بولس هذا اللقب ويدّعي لنفسه المبادرة إلى دعوة الأمم، انظر أعمال الرسل 15/ 7.
(80) فهي مثلاً ـ وكي نقتصر على الدراسات الحديثة ذات الصبغة التاريخية والتأليفية التي أحلنا عليها سالفاً ـ سنة 30 أو أوائل سنة 31 عند E. Trocmé, Le Christianisme des origines au concile de Nicée، ص 209، وسنة 36 عند: J. Daniélou, Nouvelle Histoire de l'Eglise، ج1 ص 51.

دمشق بزيارة القدس «فأقام عند بطرس خمسة عشر يوماً ولم ير غيره من الرسل سوى يعقوب أخي الرب»[81]، والأمر الثاني أنه شرع في التبشير بين الأمم إثر هذه الحادثة في دمشق وفي بلاد العرب ثم في سورية وقيليقية[82]، لكننا نجهل جهلاً تاماً إن كان الإنجيل الذي كان يبشّر به إذ ذاك إنجيل حواريّي القدس أو إنجيلاً قريباً من إنجيل اليونانيين أو إنجيلاً مماثلاً منذ ذلك العهد لما سيعدنه فيما بعد. ويغلب على الظن أنه استمد العديد من آرائه من كنيسة دمشق إلا أنه لم يكن راضياً تمام الرضى عن السنة التي وجدها هناك والمتأثرة بـ«اليونانيين» والفرق اليهودية الهامشية مثل الأسينيين[83]، فاتجه إلى القدس للبحث عن سنة أصيلة قبل أن تتكوّن له مفاهيم شخصية. ومن المحتمل أن يكون في هذه الفترة قد طلب من الوثنيين الدخول في اليهودية، أي اشترط عليهم الختان، قبل تعميدهم[84].

لكن بولس وجد نفسه، حين دعاه برنابا إلى أنطاكية، أمام وضعية جديدة خلقتها مبادرة المبشّرين «اليونانيين»، وتتمثل في وجود كنيسة تتكون أساساً من وثنيين آمنوا بالمسيح دون المرور باليهودية، فما كان منه إلا أن اعتبرها آية من الله وسعى مع برنابا إلى إقناع المسؤولين عن كنيسة القدس بهذا الرأي. ويبدو أن هؤلاء احتفظوا لأنفسهم بالتبشير بين بني إسرائيل وسمحوا لهما بمتابعة حملتهما التبشيرية لإدخال المزيد من الوثنيين إلى المسيحية دون أن يختتنوا[85]. فذهبا إلى قبرص وبمفيلية (Pamphylie) في جنوب آسيا الصغرى وإلى أواسط بلاد الأناضول[86]، إلا أن المقدسيين استغلوا غيابهما عن أنطاكية لوضع حد

(81) رسالة بولس إلى أهل غلاطية 1/ 18 ـ 19.
(82) رسالة بولس إلى أهل غلاطية 1/ 17؛ أعمال الرسل 9/ 30.
(83) يلاحظ C. T. Fritsch, The Qumran Community ص 21، أن دمشق وضواحيها كانت دائماً ملجأ لمجموعات وأفراد مختلفي المشارب عبر العصور. وفي ذلك إشارة يمكن أن تفسر الآثار الأسينية في تفكير بولس وفي تطور العقائد المسيحية بصفة عامة.
(84) رسالة بولس إلى أهل غلاطية 5/ 11.
(85) رسالة بولس إلى أهل غلاطية 2/ 7 ـ 10.
(86) أعمال الرسل 13 ـ 14.

للاشتراك في تناول القربان بين المسيحيين من أصل يهودي والمسيحيين من أصل وثني، حتى يحافظوا على طهارة اليهود الطقسية، فسعيا مجدداً لدى كنيسة القدس إلى حل هذا المشكل وتم التوصل إلى حل وسط يقتضي امتناع المسيحيين من أصل وثني «مما ذبح للأصنام ومن الدم والمخنوق والزنى»[87] شرطاً كافياً للاشتراك في التناول.

وقد قبل بولس هذا الحل بصفة وقتية، فلما استأنف نشاطه التبشيري رفض تطبيقه في كل مكان، وانفصل عن برنابا لهذا السبب فيما يبدو، ومضى وحده يفرض سلطته الشخصية على المساعدين الذين يختارهم والمجموعات التي يؤسسها. وهكذا قضى نحو العشر سنوات (حوالى 48 ـ 58) يعمل جاهداً لتبشير المدن المحيطة بالبحر الإيجي، وهي الفترة المعروفة أكثر من غيرها في حياته بفصل أعمال الرسل (16 ـ 20) وكذلك بفضل جل رسائله المكتوبة في هذه السنوات الخصبة. وقد استطاع رغم كل العراقيل التي اعترضته، من مناوأة الجاليات اليهودية والسلطات البلدية أو الرومانية ومبعوثي كنيسة القدس، ورغم الخيبات التي مناه بها بعض مدعويه، أن يؤسس مجموعة من الكنائس التي ظلت بعد مغادرته لها وبعد موته وفيّة للوجهة التي طبعها بها واحتفظت بذكراه وبعدد من كتاباته.

كان بولس يدعو المبشَّرين إلى الاعتراف بسلطته الاستثنائية رسولاً، وكان هذا اللقب الذي ادّعاه لنفسه باستمرار وأكد عليه ـ وإن لم يكن معترفاً له به عند جميع المسيحيين ـ يجعل من كل الذين يحملونه آنذاك ممثلين مباشرين لعيسى

(87) أعمال الرسل 15/ 28 ـ 29. وانظر كذلك 21/ 25. والملاحظ أن هذه الأحكام ليست إلا القسم الطقسي من «الوصايا النوحية» (Commandements noachiques) التي كان يفرضها الربانيون على «المتقين الله» وهم الوثنيون المتعاطفون مع اليهودية M. Simon et A. Benoit, Le judaïsme et le christianisme antique، المرجع المذكور، ص 76 و102. ويعقد م. رودنسون مقارنة بين القطيعة بين اليهودية والمسيحية من جهة وبين اليهودية والإسلام من جهة أخرى بسبب التعاليم الخاصة بالطعام في M. Rodinson, Mahomet ص ص 220 ـ 221.

يتمتعون بحقوق عديدة. فكان يعتبر نفسه الناطق المعصوم باسم المسيح والمعبِّر عن إرادته التي يجب أن يخضع لها المؤمن في كل مظاهر حياته. وهو ما يفسر اللهجة الوثوقية التي يستعملها عادة لإبداء رأيه في مسائل مختلفة تمتد من المشاكل الزوجية إلى اللحم الذي يتناوله المؤمنون.

إننا كثيراً ما نعثر عند الدارسين المسيحيين على عبارة «علم اللاهوت البولسي»[88]، وهو ما ينبئ بوجود نظام لاهوتي شامل ومتكامل عند بولس. وليس الأمر كذلك في الواقع. فقد كانت اهتماماته عملية في المقام الأول ولم تكن آراؤه تخلو من التردد وعدم التماسك بل ومن التناقض أحياناً. ظل تفكير بولس يهودياً في العديد من جوانبه، شأنه في ذلك شأن التلاميذ وحتى اليونانيين أنفسهم. فمفهومه لله الواحد الذي أمر الناس بسلوك معيَّن وجعل من إسرائيل شعبه المختار هو مفهوم أي حبر يهودي. ومفهومه للكتاب المقدس وللتأويل الذي يستخرج به المعنى الباطن مفهوم يهودي كذلك، وإن تسربت إليه تأثيرات اليهودية اليونانية أو الأسينية. كما ظلت نظرته إلى منزلة الإنسان في الكون وإلى الخطيئة ومتصوراته الرؤيوية شبيهة بالقوالب المعهودة في الأدب اليهودي حول هذه المواضيع. ومعلوم أن بولس لم ينكر قط انتسابه إلى اليهودية وأنه لم ينفك عن الخضوع للوصايا الموسوية كلما سمحت له الظروف بذلك[89]، وعن الاهتمام الأكيد بخلاص إسرائيل[90]. لكن تفكيره ابتعد عن الفكر اليهودي في جوانب أخرى أساسية: ابتعد عنه في الاستنجاد بمفاهيم يونانية مثل «الضمير» و«الطبيعة» و«النفع»، وابتعد عنه خصوصاً في كل ما يتعلق بالمسيحلوجيا. فقد أصبح عنده لقب المسيح، الغريب عن المقولات اليونانية، عبارة عن اسم ثان لعيسى، في حين أنه أطلق عليه لقب «الرب» أو «السيد» (Seigneur-Kyrios) الدال على الإله الشخصي عند اليونان. وقد يكون استعمال اللفظة الآرامية أو

(88) انظر على سبيل المثال وجهة نظر كاثوليكية في:
F. Prat, La théologie de Saint Paul.

(89) أعمال الرسل 21/ 26 مثلاً.

(90) رسالة بولس إلى أهل رومية 9 ـ 11.

السريانية «مار» للتوجه إلى عيسى في الصلاة منذ عهد مبكر[91] من جهة، ودلالة رب (Kyrios) على الله في الترجمة اليونانية للعهد القديم من جهة أخرى، ممّا سهل هذا التعويض.

ويمكن القول في هذا المجال أن بولس إنما ضخّم بدوره الاتجاهات الكامنة في المسيحية منذ أن اعتبر عيسى أنه هو «الذي ينبغي أن يأتي»، إلى إنقاذ هذا الانتظار من طريق الاعتقاد في قيامته، وإلى تبرير انتظار عودته بالتأويلات الكتابية[92] والتمجيد المتزايد. فلا عجب أن نرى مثلاً «ملكوت الله» الأساسي عند عيسى يفقد الكثير من أهميته عند بولس[93] ويحلّ محله التركيز على الخلاص. فإعلان الإنجيل والإيمان بعيسى هما الكفيلان عنده بتوفير الخلاص للإنسان والشرط الأساسي للاستفادة من العدل الإلهي من طريق «النعمى» (Grâce) الإلْهية وحدها لا بواسطة الأعمال مهما كانت. وقد يبدو هذا المنطق غريباً لأول وهلة، لذا لا بد من التنبيه إلى أن بولس لا يكاد يحتفظ من كل حياة عيسى إلا بما حدث في آخرها، فيعتبر أن الصلب لم يكن ظلماً صارخاً لشخص بريء إلا في الظاهر فحسب، وأنه في حقيقته برهان على أن الله لم يكن يريد مواصلة احتمال خطيئة البشر الأولى، فانتقم من أعدلهم وأكثرهم براً انتقاماً لا معنى له إلا إذا كان فداء وتكفيراً عن هذه الخطيئة. ومنذ ذلك الحين أصبحت النعمى تشمل المسيح القائم من الأموات والممجد، وتشمل كل الذين يقبلون بالعماد، الذي هو رمز الموت مع المسيح، واعتبار صلبه العقاب الذي يستحقونه[94].

---

(91) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنتس 16/ 22، ورؤيا يوحنا 22/ 20. وانظر عن «مار»: الشابشتي، الديارات، ص69، هامش 1. وقارن بالفيروزآبادي، القاموس المحيط، 2/ 141 «مارسرجس (Saint Serge) اسمان جعلا واحداً»!

(92) نستعمل كتابية نسبة إلى «الكتاب المقدس» في مقابل Biblique.

(93) والملاحظ أن بعض أقوال عيسى تجعل هذا الملكوت في داخل الإنسان وتسمح إذن بهذا التحول (لوقا 18/ 20 ـ 21). وانظر تعليق ج. فرنسوا على هذا المفهوم في: J. François, De la Genèse à l'Apocalypse، ص، 241؛ وكذلك نعيمة، من وحي المسيح، المرجع المذكور، ص ص 62 ـ 64.

(94) انظر الفصول الستة الأولى من رسالة بولس إلى أهل رومية.

على أن الفرد المبرّر بالنعمى عاجز بحسب بولس عن أن يحيا مهما اجتهد حياة مطابقة للإرادة الإلْهية[95]، فلا مناص له من الانصهار في مجموعة المعمّدين حيث يعمل الروح القدس عمله ويمكّنه من طاعة الله بصفة عفوية. وهكذا يصبح الروح القدس على يديه القوة المحركة لحياة المسيحيين ـ شرط ألاّ ينفصلوا عن هيكل الروح القدس ـ الذي هو الكنيسة ـ بعد أن كان يعتبر عند اليهود ملهم الأنبياء ومصدر وحيهم.

ولم تجد هذه الآراء الجديدة التي أدخلها بولس إلى المسيحية صدى واسعاً في حياته خارج الحلقة الضيقة من المريدين الذين اتصل بهم، فلم تنتشر إلا بانتشار رسائله في أواخر القرن الأول بعدما خرجت من حوزة الأشخاص الذين أرسلها إليهم. وحتى في هذه الفترة الأخيرة فإن موقف العديد من الأوساط المسيحية كان يتسم بالاحتراز منها ويراها موضع شبهة[96]. وقد لا تكون هذه المعارضة غريبة عن التأثير الذي كان لفكر بولس في نشأة الغنوصية أو ما قبل الغنوصية المسيحية (Prégnosticisme)، وعن حرص الكنيسة عامّة على توخي مسلك وسط والحفاظ على التوازن بين التيارات المتطرفة التي تتجاذبها.

ولكن إن كان صدى أفكار بولس محدوداً في حياته فقد كان المسيحيون المقدسيون مطلعين عليها فيما يبدو، ولعله لم ينجح عند زيارته الأخيرة للقدس سنة 58 في اكتساب ثقتهم نحو الكنائس التي أسسها، ولا نستطيع التكهن بسير الأحداث لو أتيح له البقاء طويلاً في العاصمة الفلسطينية، إذ إن اليهود شنوا عليه حملة عنيفة انتهت بإيقافه ثم عرضه على روما. ومثّل هذا الإيقاف نقطة تحوّل أخيرة في حياة بولس وبداية أزمة حادة بالنسبة إلى جميع الكنائس المسيحية.

كانت هذه الكنائس قد انتشرت في أقل من ثلاثين سنة في فلسطين، حيث كانت بعض المجموعات تابعة للكنيسة الأم في القدس، في حين أن

---

(95) رسالة بولس إلى أهل رومية، 7.

(96) انظر أنموذجاً لهذه المواقف المحترزة في رسالة بطرس الثانية 3/ 15 ـ 16.

مجموعات أخرى ظلت وفية للنزعة اليونانية. وكانت بعض المدن في الشام وقبرص وقيليقية تحتوي على خلية مسيحية مكونة من اليهود ومن الوثنيين بنسب متفاوتة. وبالإضافة إلى قرابة العشر كنائس التي أسسها بولس في المناطق المحيطة بالبحر الإيجي، لا يستبعد أن تكون بعض الجاليات اليهودية في المهجر قد احتوت على مجموعات من المسيحيين في بلاد الأناضول وفي شمال ما بين النهرين وشمال مصر ولا سيما في الإسكندرية وربما في روما.

لكن هذه الكنائس الحديثة لم تكن تحتوي على أعداد وافرة من المؤمنين، كما لم تكن منظمة على المنوال نفسه. فالعلاقات فيما بين المسيحيين من أصل يهودي والمسيحيين من أصل وثني تختلف من كنيسة إلى أخرى، وكثيراً ما كانت الكنيسة عبارة عن ملحق بالبيعة أو مجرد مكان يلتقي فيه المسيحيون في حين يواصلون، كل على حدة، سلوك حياتهم السابقة، ممّا يسمح لهم بالمحافظة على وضعيتهم القانونية إزاء السلطة، وبالخصوص إذا كانوا من اليهود. ذلك أن الوقت لما يحن إذ ذاك لتعتبر السلط الرومانية المسيحيين أتباع دين جديد معترف به أو مضطهد، مثلما أن السلط اليهودية لمّا تعتبرهم كذلك، وهي المتعودة على تعدد التيارات في صلب الديانة اليهودية.

وإلى حد الفترة التي أوقف فيها بولس فإن الصعوبات التي وجدها المبشرون كانت متأتية من اجتهاد السلطات البلدية أكثر مما هي نتيجة سياسة اضطهاد عامة. وكان السبب في تغيير هذه المعاملة في اتجاه الشدة ارتفاع عدد المسيحيين وبعض المبادرات التي قاموا بها وتشتم منها رائحة الاستفزاز. إلا أن العامل الأساسي في هذا التشدد الطارىء كان بلا منازع الأزمة التي كانت تمر بها الإمبراطورية الرومانية والشعب اليهودي على السواء.

فقد خلّف حكم نيرون (Néron) فوضى كبيرة وحرباً أهلية دامت سنة ونصفاً (68 ـ 69)، وأصاب اليهود منذ الخمسينات نوع من الحمّى القومية أدت إلى انتفاضات عديدة وإلى ثورة عامة على روما سنة 66 انتهت بتهديم الهيكل في صيف سنة 70 وتشتيت اليهود وتقتيلهم. وكان لسقوط القدس وخراب الهيكل الأثر العميق في تكييف العلاقات بين اليهود والمسيحيين، إذ إن رد فعل

اليهود كان انطواء على النفس وعدم تسامح مع التيارات الهامشية التابعة من اليهودية. وفي تلك الأثناء ثم القضاء، بعد إبعاد بولس إلى روما، على رئيس كنيسة القدس يعقوب (Jacques) أخي عيسى[97] سنة 62 في ظروف غامضة، فكان موته إيذاناً بتقلص التيار المسيهودي[98] (Judéo-chrétien) في الكنيسة، ولم يكن تعيين سمعان (Syméon) قريب عيسى خلفاً له كافياً لإنقاذ الموقف في هذه السنوات العصيبة. فقد انضم عدد من المسيحيين إلى الانتفاضة اليهودية وتحملوا تبعات فشلها، في حين أن أعداداً أخرى منهم غادرت القدس قبل حصارها والتجؤوا إلى شرقي الأردن. وبذلك فقدت المسيحية مركزها الروحي والجغرافي، وكانت عرضة لخطر التشتت ولا سيما أن زعيميها الأكثر نفوذاً ـ بطرس وبولس ـ قد لقيا حتفهما في العاصمة الإمبراطورية بعد موت يعقوب، ربما سنة 64، في زمرة المسيحيين الذين قتلوا إثر حريق روما بتهمة إشعاله[99].

---

(97) إن النص الصريح في غير ما موضع من العهد الجديد على أن لعيسى أخوة ـ منهم يعقوب هذا ويوسف وسمعان ويهودا ـ وأخوات (متى 12/46، 48، 13/55 ـ 56؛ مرقس 3/31 ـ 33، 6/3؛ لوقا 8/19 ـ 20؛ يوحنا 7/3 ـ 5؛ أعمال الرسل 12/17، 15/13، 21/18؛ رسالة بولس إلى أهل غلاطية 2/9، 12) قد أرق المفسرين المسيحيين لأنه يتنافى وعذرية مريم فاقترحوا له العديد من الحلول التي لا تخلو من التعسف. انظر في هذا المجال فصل يعقوب في قاموس الكتاب المقدس، ص 1076، وكذلك Ch. Guignebert, Jésus، المرجع المذكور، ص ص 12 ـ 29، و J. François, De la Genèse à l'Apocalypse المرجع المذكور ص 153، الخ.

(98) نحتنا هذه الكلمة من مسيحي ويهودي. وانظر عن «المسيهودية» في هذه الفترة وفي الفترات اللاحقة أعمال ملتقى سترازبورغ Aspects du judéo-christianisme, (M. Simon et autres).

(99) عمدة المؤرخين في هذا المجال هو ما أورده اللاتيني تاسيت (Tacite) XV. 44، في حولياته: «Pour faire taire les rumeurs relatives à l'incendie de Rome, Néron désigna comme accusés des individus détestés pour leurs abominations, que le vulgaire appelle chrétiens... Réprimée un instant, cette exécrable superstition débordait à nouveau, non seulement en Judée, berceau du fléau, mais à Rome où tout ce qu'on connaît d'atroce ou d'infame afflue de toutes parts. On arrête d'abord ceux qui confessaient leur foi, puis, sur leurs indications, une multitude d'autres. acusés non tant d'avoir mis le feu à la ville que de haine =

وإذا كان الاضطهاد الذي تعرضوا له يمثل حدثاً هاماً في تاريخ المسيحية فلأنه الحد الفاصل بين اعتبارها فرقة من جملة الفرق اليهودية واعتبارها فرقة مستقلة لا تحظى بالامتيازات التي كان يتمتع بها اليهود. وقد قام المسؤولون عن البيع فيما يخصهم بما في وسعهم ليتميزوا عن المسيحيين بوضوح، بعد أن لقنهم سقوط القدس درساً في وجوب تجنب الصدام مع السلطات.

ثانياً ـ نحو الاستقرار والانغلاق (70 ـ 125):

ينبغي أن نوضّح أولاً أننا لا نعني بالاستقرار انعدام كل حركة فكرية في نطاق المسيحية في هذه الفترة بل العكس في الحقيقة هو الصحيح، وإنما نعني أن السنّة المسيحية ذات الصبغة الشفوية أساساً الغالبة على العهد التأسيسي الأول ستجد طريقها إلى التدوين ـ مع ما يصاحبه من تعميق وتدقيق وثبات في الوقت نفسه ـ ومن ثم إلى الانغلاق على نفسها في وجه التيارات الهامشية ـ ولو كانت عريقة ـ بحكم عدد أتباعها.

ويجب كذلك أن ننبه مرة أخرى إلى ندرة المعلومات التاريخية المتوفّرة عن الكنائس المسيحية مدة الجيلين اللذين عاشا بعد عاصفة سنة 70. فجلّ ما سنقوله عنها إنما استخلصناه من الإنتاج الفكري ـ الأدبي الذي خلّفته والذي كان مكتوباً في الأصل باللغة اليونانية. إلا أنه من العسير جداً ـ إن لم يكن مستحيلاً ـ التأكد من تاريخ تأليف هذه الوثائق بصفة دقيقة[100]، ولهذا تبقى النتائج التي

= contre le genre humain» مذكور في: Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور 1/112 ـ 113. وانظر في شأن مشكل قدوم بطرس إلى روما وتأويل الحفريات التي أنجزت في الفاتيكان بحثاً عن قبره: J. Carcopino. Etudes d'histoire chrétienne: Les fouilles de Saint Pierre et la tradition. والملاحظ من جهة أخرى أن الوثائق تعوز المؤرخ في شأن الصلات التي كانت قائمة في روما بين بطرس وبولس، فرسالة بولس إلى أهل غلاطية تخبرنا بأن بولس كان يعتبر نفسه مؤتمناً على إنجيل القلف كما أن بطرس مؤتمن على الختان (2/7) ونرى بطرس فيها محشوراً ضمن الذين «لا يسيرون سيراً مستقيماً إلى حق الإنجيل» (2/14)، لكننا لا ندري كيف تطورت العلاقات بين الرجلين.

(100) يمكن الرجوع فيما يخص كتب العهد الجديد إلى الجزء الثاني من: Introduction à la Bible، وكذلك إلى المقدمات والهوامش الضافية التي وضعها محققو «الترجمة =

نتوصل إليها محتوية بالضرورة على نصيب من الفرضيات ومتعلقة بالخطوط العريضة لرسم بياني تطغى عليه المناطق غير الواضحة.

وأول ظاهرة تلفت الانتباه، لما لها من انعكاسات خطيرة على تاريخ المسيحية، هي أن تطور انتشار المسيحية بين الوثنيين قد حمل في طياته الحكم البات على مصير كنيسة القدس. لقد كرست كارثة سنة 70 من الناحية اليهودية انتصار النزعة الفريسية بما يتبعها من ممارسات في الحياة الدينية في نطاق البيع، وبالتالي القضاء المبرم على التيارات الأخرى المتواجدة من صدوقيين وغيورين وغيرهم. أمّا المجموعة المسيحية الفلسطينية فقد رأت فيها أول الأمر إحدى الكوارث المنبئة بعودة المسيح، ثم رأت فيها ـ حين لم تتحقق هذه العودة من جديد ـ علامة على غضب الله على بني إسرائيل لأنهم لم يستجيبوا لدعوة المسيح، لكنها عجزت في الحقيقة عن توفير تفسير مقنع لأنها لم تكفّ عن التضامن مع الدين والشعب اليهوديين، في حين أن الأمر كان مخالفاً تماماً عند غير اليهود، إنهم وجدوا فيها تأكيداً سماوياً لنظرية بولس الفاصلة بين الإيمان بالمسيح والخضوع للناموس.

وكانت النتيجة المنطقية لهذا الوضع أن بدأ اليهود المتمسحون يظهرون شيئاً فشيئاً ـ وهم الممثلون التاريخيون للمجموعة المقدسية البدائية ـ بمظهر الفرقة الهرطوقية، في حين تطورت الكنيسة تدريجيّاً منذ التحول الحاصل في أنطاكية لتصبح كنيسة الوثنيين دون غيرهم. ومن المؤسف أن التاريخ لم يحفظ لنا شيئاً من إنتاج الكنيسة الفلسطينية المكتوب بالآرامية على خلاف الأمر في الكنائس اليونانية اللسان. ويبدو أن وريثي هذه الكنيسة البدائية المشهورين بلقب «الناصريين» أو «الأبيونيين» (Ebionites) كانوا يكنّون عداوة شديدة لبولس المسؤول في نظرهم عن ارتداد العديد من إخوانهم. وعاملتهم الكنائس ذات

= المسكونية للكتاب المقدس» إلى الفرنسية «Traduction œcuménique de la Bible» (TOB) Le Nouveau Testament وإن كان هذان المرجعان يميلان بحكم الانتماءات المذهبية إلى ترجيح صحة نسبة هذه الكتب وإلى اعتبار أقدم التواريخ وأقربها من «العصر الرسولي».

النزعة البولسية بالمثل، فوجدوا أنفسهم متّهمين بالهرطقة من جانب اليهود ومن جانب إخوانهم المسيحيين في الوقت نفسه. وكانت صفاتهم المميزة تتمثل خصوصاً في مسيحلوجيا عتيقة تنكر ألوهية المسيح، وفي التمسك بممارسة الطقوس اليهودية.

ولعل ما حدث في عهد تراجانس (Trajan) (98 ـ 117) من حكم على سمعان أسقف القدس وخلف يعقوب «البارّ»، يدل على هشاشة المجموعة المسيحية الفلسطينية. فقد عادت هذه المجموعة إلى القدس بعد سنوات من الإقامة في المنفى شرقي الأردن، لكن سلطتها الموروثة قد تقلصت تقلصاً فادحاً، فأمكن لليهود الذين اختاروا التعايش مع روما إقناع الوالي الروماني بضرورة قتل أسقف القدس بتهمة القيام بدور سياسي ضد المحتل. وفي ذلك إشارة إلى أن عداوة المسيحيين الفلسطينيين للنزعة اليونانية في الكنيسة لم تمنع اليهود من اعتبارهم مارقين من الدين، وإلى أن سبيلي البيعة والكنيسة قد افترقا دون رجعة تحت وطأة الظروف الموضوعية وربما من غير اختيار مسبّق من كلا الفريقين. ولم يبق إذن من كنيسة القدس التي جاوزتها الأحداث إلا فرضية وجود ستة رسولية احتفظت بالعقيدة الحق ونشرها مبشّروها في مختلف أنحاء العالم، وقد رأينا أنها فرضية ضرورية لفرض قدر أدنى من الانسجام، وإن كانت في حقيقتها وهمية.

ولا نستبعد أن تكون الضربات التي لحقت المجموعات المسيحية في فلسطين وروما حملت العديد من المجموعات الأخرى على توخي الحذر في ميدان التبشير، لكن هذا الحذر أثار في الربع الأخير من القرن الأول ردود فعل بعض الأوساط المسيحية التي كانت ترى أن على التلاميذ أن ينشروا الإنجيل مهما كانت العقبات، وأن يتألموا في سبيل الدعوة إن لزم الأمر. وهكذا عرف إنجيل مرقس نحو 75 ـ 80 تحريراً جديداً أعطاه شكله النهائي بعد أن كان اليونانيون، قبل حوالى ربع قرن، قد نشروه في شكله البدائي. وربما كان ذلك في روما حيث استردت الكنيسة بعض نشاطها إثر ما نالها في عهد نيرون من اضطهاد.

وتطلعنا رسالتا يوحنا الثانية والثالثة القصيرتان على احتراز الأوساط المسيحية الآسيوية في التبشير، وخشيتها من ردود الفعل الوثنية في هذه المقاطعة التي انتشرت فيها عبادة الإمبراطور، كما تطلعنا على نفاد صبر بعض المبشّرين السائحين في السنوات 80 ـ 90 إزاء مزاحمة مبشرين آخرين، وإزاء الصعوبات التي تضعها في وجههم الكنائس المحلّية.

أما رؤيا يوحنا فهي تمثل دعوة حارة إلى الكنائس حتى تفيق من إغفاءتها وتسترد حماسها. ولئن كان يصعب تأريخها بدقة، فمن المرجح، بالنظر إلى صبغتها اليهودية، أنها اتخذت شكلها النهائي في أواخر القرن الأول على أيدي اللاجئين الفلسطينيين الذين أقاموا في مقاطعة آسيا بعد سنة 70. ومن الواضح أن صاحبها كان يرغب في إعادة الأمل إلى المسيحيين الذين كان الاضطهاد ـ أو الخوف من الاضطهاد ـ قد حثّهم على توخي الحذر في نشر الدعوة[101]، لكنّ أثر هذه المؤلفات لم يكد يشمل إلا المجموعات الهامشية في المسيحية. فانتشر إنجيل مرقس في الأوساط الغنوصية بخاصة، وانتشرت رؤيا يوحنا في الأوساط الألفانية[102] (Millénaristes). وقد تكون أثّرت في تدعيم مقاومة المسيحيين للأخطار التي تتهددهم وفي إذكاء النزعة التبشيرية، إلا أن الكنائس الكبرى كانت في معظمها تتبنى تيارات أكثر واقعية. ذلك أن المشكل الرئيسي الذي كان يعترض المسيحيين في الربع الأخير من القرن الأول إنما هو مشكل العلاقات بين المسيحية واليهودية. وبما أن هذه العلاقات كانت تختلف من مكان إلى آخر فإن الحلول قد اختلفت هي أيضاً.

(101) إن الرؤية غرضاً أدبياً هي أساساً تعبير عن الأمل يزدهر في فترات الشدة. ومما يلفت الانتباه أن الاعتقاد في العودة وانتظارها لم يكونا خاصين بعيسى، إذ نجد الأوساط الوثنية تنتظر عودة نيرون كما ينتظرها المسيحيون، وإليها ترمز رؤيا يوحنا 13/12 ـ 14 و17/8.

(102) تطلق هذه الصفة على الذين ينتظرون نهاية العالم أو عودة عيسى قريباً وإرساء مملكته العالمية انطلاقاً من القدس. وجاءت من عدد ألف، إذ كان ينتظر أن يدوم الملك المسيحاني ألف عام. والملاحظ أن هذه النزعة كانت منتشرة في الأوساط اليهودية قبيل عصر عيسى وبعده، ولم يعتبرها المسيحيون هرطقة غنوصية إلا بداية من آخر القرن الأول.

وفي هذا الصدد فإن رسالة يعقوب ورسالة بولس إلى العبرانيين وإنجيل متى تحتل مكانة خاصة. فالوثيقة الأولى، وقد تكون ألّفت حوالى 75 ـ 80 في مكان نجهله، كانت موجهة إلى يهود الشتات والمسيحيين في آن. وهي تبرز المسيحية في مظهر «يهودية تحررية»[103]، وتحاول الاستدلال على أن الكنائس ذات السنّة البولسية تتبع شكلاً منحطاً من هذه الأخلاق الدينية. وكأن صاحب هذه الرسالة يريد بنسبتها إلى يعقوب «أخي الرب» الذي كان يهودياً صميماً ومسيحياً أصيلاً في آن، أن يجمع في بيعة مسيحية أكبر عدد ممكن من اليهود بعد خراب الهيكل. لذا تراه يسكت سكوتاً تاماً عن المسيحلوجيا، وهي العقيدة التي كانت ترغّبهم عن الإيمان الجديد. ولقد فشلت هذه المحاولة في طرح العقيدة بالمسيح جانباً، إلا أن مجرد القيام بها يدل على أن الحد الفاصل بين اليهودية والمسيحية لم يكن واضحاً في جميع الأوساط بعد مرور نصف قرن على الصلب.

أما الرسالة المنسوبة إلى بولس بحسب هذا الزعم إلى العبرانيين فكل الدلائل تشير إلى أنها نابعة من المسيحية المصرية التي انقرضت في أواخر القرن الأول أو أوائل القرن الثاني. ويبدو أنها كانت في الأصل موجهة إلى بعض المسيحيين المثقفين الذين أغراهم الدخول في اليهودية الإسكندرية أو في بعض الفرق المنتسبة إلى اليهودية. وهي، على خلاف رسالة يعقوب، مركزة على المسيحلوجيا وتنتهي ببعض النصائح ذات الصبغة الأخلاقية. ولكن عيسى من خلالها إنما هو الحبر الأعظم المثالي وخادم الأقداس ومقدم ذبائح لم تكن ذبائح الشريعة الموسوية إلا مثالاً لها وتهيئة. وكان غرض مؤلفها المجهول التأكيد على سمو عيسى المسيح على جميع الكائنات السماوية والأرضية والإلحاح، نتيجة لذلك، على فضل العبادة المسيحية على غيرها من العبادات. وأساس استدلاله قائم على تأويل لعدد من نصوص العهد القديم شبيه بتأويل فيلون (Philon) الإسكندري. وكان مآل هذه المحاولة الفشل كسابقتها، ممّا يدل

(103) Judaïsme libéral والعبارة لـ E. Trocmé, Le christianisme des origines au concile de Nicée، المرجع المذكور، ص223.

على أن العلاقات بين الديانتين كانت رهينة معطيات متشعبة تؤدي فيها النفسية الجماعية دوراً حاسماً أكثر من تأثرها بمجهودات اللاهوتيين.

ويبرز إنجيل متى هذه المجهودات بوضوح. وهو عبارة عن مجموع سجلت فيه السنّة التي احتفظت بها الكنائس الفلسطينية على أنها تعاليم عيسى، وإن كان المرجح أنه ألف في الشام حوالى 85 ـ 95. ولم يكتف مؤلفه بالنسج على منوال إنجيل مرقس بل رتبه باعتبار الخطب الخمس الأساسية التي ألقاها عيسى زمن بشارته. وكان هدفه الرئيسي، وربما هدف الوسط الذي ينتمي إليه كذلك، أن يثبت أن عيسى هو المبشَّر به في جميع النبوات الكتابية، وأن إيمان المسيحيين أفضل من إيمان اليهود، فيعقد مقارنات بين سلوك أتباع المسيح وسلوك الكتبة والفريسيين المنافقين ليستخلص أن في سلوك الأولين إشارة إلى اختيار الله لهم. وما يلفت الانتباه أن لا أثر في هذا الإنجيل لمحاولة مزج اليهودية بالمسيحية أو لتمييز الواحدة عن الأخرى، فالقطيعة قد حصلت بين الديانتين، وهمّ المؤلف الإنجيلي تمكين أحدثهما من حقوقها في إرث أختها الكبرى.

ولئن كانت هذه المؤلفات الثلاثة مهتمة كل الاهتمام بالعلاقات اليهودية المسيحية، رغم اختلاف الحلول المرتضاة، فإن الكتّاب الذين كانوا في الفترة نفسها في خدمة الكنائس البولسية قد اهتموا أساساً بنظام الحياة الكنسية، ولم تكن المسائل العقدية لتشغلهم في المرتبة الأولى، إذ إنهم كانوا يعتبرون واجبهم مقتصراً فيها على تدعيم ما ارتآه لها بولس من حلول.

ويعتبر جلُّ النقاد اليوم أنّ لوقا الطبيب، مؤلف الإنجيل المنسوب إليه وكتاب أعمال الرسل، إن لم يكن تلميذ بولس المباشر فإنه ينتمي دون شك إلى بعض الكنائس البولسية المتواجدة حول البحر الإيجي، ولعله وضع كتابيه حوالى 80 ـ 90 لبيان أن المسيحية تتجذر في اليهودية الفلسطينية العتيقة وللدفاع عن بولس الوريث الشرعي لرسل الكنيسة البدائية. على أن جدة تفكيره تتمثل في التركيز على تاريخ الخلاص المنطلق بصفة تدريجية من أصول المسيحية نحو الغاية التي رسمها الله. وكتاباه من هذه الناحية ربما يعكسان الرأي السائد

في مختلف الكنائس المسيحية في أواخر القرن الأول من أن كنيسة القدس هي منبع العقائد المسيحية التي على المؤمنين إمعان النظر فيها وتعميقها.

وقد شهدت هذه الفترة كذلك نشر العديد من الرسائل المنحولة المنسوبة إلى بولس وخصوصاً الرسالة إلى أهل أفسس والرسائل المعروفة بالرعائية (أو الراعوية) (Pastorales) أي الرسالتين إلى تيموتاوس والرسالة إلى تيطس. فالرسالة إلى أهل أفسس قد نسجت على منوال رسالة بولس إلى أهل كولسي، ويمكن اعتبارها امتداداً لتفكير بولس حول شخص المسيح وحول الكنيسة، في حين أن الرسائل الرعائية ركزت على تدعيم التنظيم الكنسي غير مبالية بالمشاكل العقائدية التي كانت تشغل بال المسيحيين. ولعل هذا الخمول الذي اتسمت به الكنائس البولسية هو الذي حدا ببعض المؤمنين المتحمسين إلى المبادرة في السنوات الأخيرة من القرن الأول بجمع رسائل بولس التي ما زال محتفظاً بها في الكنائس التي وجهت إليها وبنشرها[104]. ومنذ ذلك الحين أصبح من العسير على المنظّرين المسيحيين إهمال ما أضافه «رسول الأمم» إلى الفكر المسيحي.

لكن رد الفعل على هذا الخمول لم يقتصر على هذه الظاهرة فحسب. فقد شهد آخر القرن الأول حركة فكرية في بعض الأوساط الموالية ليوحنا التلميذ ابن زبدي تمخضت عن وضع رسالة يوحنا الأولى ثم إنجيل يوحنا. ويبدو أن الرسالة كانت رداً على انفصال مجموعة تدّعي معرفة الحقيقة معرفة أكمل من الإيمان التقليدي، فيعترض مؤلفها على هذا الزعم منبهاً إلى أن الوحي الذي تحقق في شخص عيسى المسيح ابن الله، والتبرير الذي حصل بواسطته، في حاجة إلى أن يفهمهما المؤمن ويتعمقهما لا غير. وفي ذلك شبه لا يخفى بالأغراض المعهودة عند بولس المؤمن ولا سيما في التركيز على العقيدة الخاصة بالمسيح وعلى الأخلاق المبنية على المحبة.

أما الإنجيل المنسوب إلى يوحنا، وإن احتوى في آخره على دعوة حارة

(104) انظر حول هذا الموضوع: B. Rigaux, Saint Paul et ses lettres, état de la question.

إلى اتحاد التلاميذ تنبىء بوضوح عن انشغال مؤلفه بالانقسامات الموجودة بين المسيحيين في عصره، فإن أهميته تكمن في التفكير في معنى التجسد وفي رسالة عيسى ابن الله الأرضية[105]. وقد انفرد هذا الإنجيل بذكر عدد من الحوادث غير الواردة في الأناجيل «المتماثلة» (Synoptiques)، من ذلك ما فعله عيسى في أول كرازته في عرس قانا مثلاً أو ما حصل له حين كان يوحنا ابن زكريا يعمّد في الأردن. كما أن مؤلفه عدل عن افتتاح كتابه بذكر كيفية ميلاد عيسى من مريم العذراء وإنما أقبل على ذكر ميلاده الإلٰهي: «في البدء كان الكلمة والكلمة عند الله وكان الكلمة الله»[106]. وفي هذا الافتتاح يبدو التأثر المباشر بالفيلسوف اليهودي الإسكندري فيلون[107]، إذ إننا نجد العديد من خصائص «الكلمة» (Logos) وصفاته عند فيلون مستعملة عند يوحنا بالعبارة نفسها تقريباً، لكن «الكلمة» عند فيلسوف الإسكندرية وإن شمل الكون كله فإنه يبقى رغم ذلك في جوار الله دون صلة بالمادة، في حين أن «الكلمة» عند الإنجيلي «صار جسداً»[108] وهو ما كان يستحيل على المفكر اليهودي قبوله بحال. نعم، إن فيلون يميل إلى تعريف «الكلمة» بالإنسان السماوي، لكن الإنجيل الرابع يذهب إلى أبعد من ذلك: «الكلمة» المتأنس هو المسيح الأرضي وهو كذلك «ابن الإنسان» الذي نزل من السماء[109]. وهنا بالذات، في تعريف «الكلمة» بأنه المسيح الموعود والنبي وابن الإنسان والعبد المتألم الوارد في أشعيا، تبرز طرافة الفكر المسيحي بالنسبة إلى اليهودية بحيث كان الهدف من

(105) يرى ج. دانييلو (J. Daniélou) أن رؤيا يوحنا وإنجيله صادران عن الأوساط المسيهودية في آسيا حيث التأثيرات الأسينية واضحة. لكن إن كان الكتاب الأول متأثراً بالانقلاب الذي حدث إثر تهديم الهيكل ويرى فيه عقاباً لإسرائيل كما ينتظر ظهور أورشليم الجديدة فإن الاهتمام بالهيكل يبقى طاغياً في الكتاب الثاني إلا أنه يركز على شخص «الكلمة الذي صار جسداً»: Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، 1/ 75.

(106) يوحنا 1/ 1.

(107) ارجع إلى تقديم ر. أرنلداز لمؤلفات فيلون في: Philon d'Alexandrie, Œuvres publiées par R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésert.

(108) يوحنا 1/ 14.

(109) يوحنا 3/ 13.

اللجوء إلى المقولات الفيلونية إنما هو محاولة تفسير شخص عيسى ودوره، بل إن كرازة عيسى قد غيرت حتى يتسنى له أن يعلن بنفسه أنه ابن الله وأن يطالب بالإيمان بشخصه[110].

ولا غرابة في ضوء هذه الظاهرة أن يتنكر ربانيو التلمود لفيلون وقد تبنّته المسيحية كما تنكّروا للفكر اليوناني الذي احتك به الدين الجديد وللترجمة السبعينية للعهد القديم بعد أن أصبحت هي المعتمدة رسمياً في الكنيسة. لكن هذه القطيعة بين الديانتين قد خلقت مشاكل عويصة للكنائس المسيحية، إذ إن التعليم الأخلاقي لأتباعها الآتين من الوثنية أصبح أعسر مما كان عليه حين كان اليهود يمثلون نسبة هامة منهم، فاتجهت العناية إليه بالدرجة الأولى[111]، بالاعتماد على بعض العموميات المأخوذة من اليهودية الهيلينية مطعّمة بعدد من أقوال عيسى.

كما أن الاهتمام بحقوق السلطات الكنسية احتل مكانة مرموقة في إنتاج هذه الفترة. فرسالة أكليمنضس الروماني (Clément de Rome) الأولى[112] المؤلفة فيما يبدو في أواخر سنة 96 تحاول العثور في النظام الكهنوتي اليهودي على رموز الوظائف الأكليروسية المسيحية، ورسائل أغناطيوس (Ignace)[113] أسقف أنطاكية التي كتبها نحو سنة 110 عند نقله إلى روما حيث قتل، تجعل من الأسقف شخصاً ذا منزلة رفيعة وجديراً بالاحترام، له وحده السلطة المطلقة في كنيسته. إلا أن هذه النزعة إلى الأسقفية الملوكية (Episcopat

---

(110) R. Bultmann, Le christiannisme primitif...، المرجع المذكور، ص 239، هامش 52.

(111) رسالة يهودا؛ «الديدكي» (تعليمات الرسل) (Didaché) 1 ـ 6؛ رسالة برنابا 18 ـ 20، الخ. والملاحظ أن رسالة يهودا مدرجة ضمن كتب العهد الجديد خلافاً للأثرين الآخرين. وانظر عن الكتاب الثاني: J.P. Audet, La Didaché. Instructions des Apôtres وعن رسالة برنابا: R.M. Grant, La formation du Nouveau Testament ص ص 106 ـ 108 والفهرس.

(112) انظر عنه مثلاً: L. Sanders. L'hellérisme de Saint Clément de Rome.

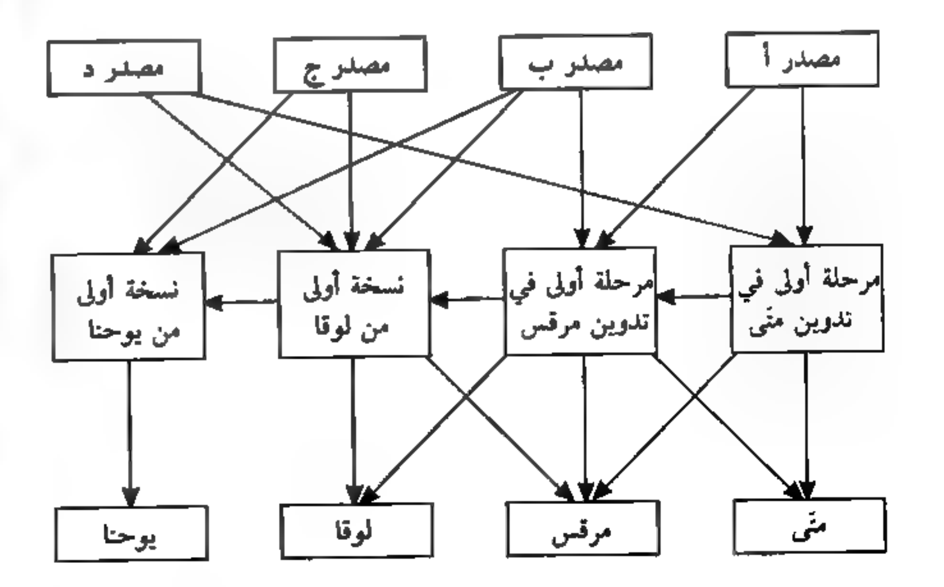
(113) انظر عنه بالخصوص V. Corwin, Sant Ignatius and christianity in Antioch.

monarchique)، واعتبار الأسقف ضامناً للاعتقاد القويم لن تعم في الواقع الكنائس المسيحية إلا في أواخر القرن الثاني، أما في الفترة التي تعنينا الآن فكان من المعهود وجود أكثر من أسقف على رأس الكنيسة الواحدة يعضده القدماء (Anciens) والشمامسة (Diacres) في الإشراف على الطقوس، ولا سيما منها تناول القربان المقدس. وقد كان هذا التناول يجري في بداية الأمر في نطاق عشاء جماعي حقيقي، ثم استقل عنه تدريجياً ليصبح عشاء رمزياً قريباً ـ مثل العماد ـ من العبادات السرية (Cultes à mystères). وهكذا كانت تبدو الأفخارستيا في بداية القرن الثاني دواء يضمن الخلود بصفة شبه سحرية.

ولم يكن المسيحيون يعقدون اجتماعاتهم الطقسية في كنائس مبنية لهذا الغرض، بل كانوا يجتمعون في دار أحدهم حيث توضع على ذمتهم غرفة أو أكثر. وكانت الكتب المقدسة التي يقرؤونها كتباً يهودية، لكن اعتمادهم كان يجاوز العهد القديم كما ضبطه الربانيون حوالى سنة 90 في مدينة جمنيا إلى الكتب التي لم ترد إلا في الترجمة السبعينية. وإلى جانب القراءة المراد بها التبرُّك كان المعلمون المسيحيون يجتهدون في تأويل الشريعة والأنبياء حتى يثبتوا أنها تتعلق بالمسيح وبالكنيسة، وكثيراً ما يؤديهم هذا التأويل إلى التعسف والاعتباط كما هو الشأن مثلاً في رسالة برنابا المؤلفة نحو سنة 120، فلا عجب أن نرى في غضون القرن الثاني حركة قوية تسعى بنوع من رد الفعل إزاء هذا التأويل الاعتباطي إلى تخليص الكنيسة من ربقة العهد القديم جملة.

وقد رأينا أن هذه الفترة شهدت إنتاجاً مسيحياً صرفاً، إلا أن قراءته واعتماده في الاجتماعات الكنسية لم يكونا مطردين لعدة أسباب، من أهمها أنه كان يفتقر إلى القدم الذي يضفي على الشيء صفة القداسة، وأنه كان محدود الانتشار في المناطق التي ألّف فيها بالنظر إلى قلّة التبادل والاتصال بين الكنائس آنذاك من جهة، وإلى المزاحمة الموجودة بينها من ناحية أخرى. ومن أهم هذه الأسباب كذلك الأولوية التي كانت تحظى بها السنّة الشفوية في مقابل السنّة المدوّنة، فكانت الكتب المسيحية، بما فيها الأناجيل، تعتبر تكملة للتقليد جديرة بالاهتمام، لكنها لا تخلو من صبغة التحامل والتأثر بالأهواء الخاصة،

بما أنه لم يكن معترفاً بها لدى الجميع. وهناك اليوم شبه إجماع بين نقاد الأناجيل ومفسريها على أن الصيغة النهائية التي وصلتنا فيها تستند إلى عدد مصادر شفوية مختلفة أثّر كل مصدر منها بدرجات متفاوتة في مرحلة أولى من التدوين ـ يفترض أنها موجودة وإن لم تصلنا ـ ثم استمر التأثر المتبادل بين هذه الروايات على النحو التالي:



وما يميز أخيراً الفترة الممتدة إلى حوالى سنة 125 تضامن أفراد المجموعات المسيحية في مختلف الأصقاع. فقد كانت الكنائس، باستثناء بعض الحالات، مثل تلك التي تشهّر بها رسالة يعقوب[114]، تقدّم إعانة ثمينة للمهتدين إليها وتساند المعوزين والأرامل وعابري السبيل بصفة خاصة. كما حظي المسيحيون في هذه السنوات بتسامح نسبي من قبل السلطات الرومانية مكّنهم من نشر الدعوة وجلب المزيد من الأنصار، وسمح لهم بالعكوف على إحكام التنظيم الكنسي. لقد حصلت بعض الاضطهادات المحدودة في عهد الإمبراطور دوميتيانوس (Domitien) (81 ـ 96) لتعلّقه بالديانة الرومانية التقليدية،

(114) انظر خاصة الفصلين 2 و4.

وحكم بالموت في أنطاكية نحو سنة 110 على الأسقف أغناطيوس، وقام بليني الأصغر (Pline le jeune) والي مقاطعة بيثينية في الشمال الغربي من آسيا الصغرى في ما بين سنتي 112 ـ 113 بحملة على المسيحيين كان من نتيجتها ارتداد بعض منهم وثبات الآخرين رغم السجن والعذاب، ولكن يبدو أن الغاية من هذا الاضطهاد المحدود كانت ترمي إلى الحد من انتشار الدين الجديد وتخويف أتباعه أكثر مما كانت ترمي إلى القضاء عليهم وقد تكاثر عددهم[115].

2 ـ من الفرقة إلى الكنيسة

عرفت المسيحية خلال القرنين اللذين يفصلان سنة 125 عن مجمع نيقية تحولات هامة ساعدت جميعها على بروزها بمظهر مؤسسة ذات وزن يقرأ له حسابه على الصعيد الديني وكذلك على المستويين السياسي والاجتماعي. وقد استطاعت هذه المؤسسة رغم انعدام سلطة إشراف واحدة أن تستفيد من تواجد تيارات فكرية مختلفة داخلها، فكانت الحلول التي أفرزتها مدرسة الشام، وأنطاكية بخاصة، في ميداني التفسير والتنسك، والمناقشات اللاهوتية التي تميّزت بها مدرسة الإسكندرية، والمشاغل التنظيمية في صلب المسيحية اللاتينية، أساس النظام الذي ستواجه به الكنيسة وضعها الجديد الناجم عن تنصُّر قسطنطين. وكان بروز عدة اتجاهات تشترك كلها في الانتماء إلى المسيحية وتذهب كل مذهب في تأويلها عاملاً فعالاً في دفعها إلى توضيح عقائدها بصفة تدريجية لم تسلم من التردد والانتكاس، وبالتالي إلى نشأة علم اللاهوت تأليفاً للعناصر الغالبة على الفكر المسيحي وطرح سواها بتهمة الهرطقة. وبذلك انفصلت المسيحية عن أصولها اليهودية على وجه الخصوص وتم انتصار الفكر اليوناني ـ الروماني أو كاد.

(115) أما قتل سمعان ابن عم (؟) عيسى وخلف يعقوب على رأس كنيسة القدس فإن ما جاء في تاريخ الكنيسة لاوسابيوس من بحث دوميتيانوس عن ذرية يهودا (Jude) ـ ابن عم آخر لعيسى ـ باعتبارهم من سلالة داود يؤكد أن المقصود منه هو القضاء على النزعة المسيحانية اليهودية لا النيل من المسيحيين بصفتهم كذلك: Eusèbe, Histoire ecclésiastique, III/11, 12, 20.

ولم تكن الآراء المتطرفة ـ غلواً وتقصيراً ـ هي المسؤولة وحدها عن الحاجة التي شعرت بها الكنيسة إلى تحديد موقفها متوخية غالباً الحلول الوسطى، بل كان لمآخذ الوثنيين على الدين الجديد ضلع في حثّ المفكرين المسيحيين على تقويم عقائدهم وتعميقها. ومن الطبيعي أن يمثل المسيحيون في نظر الوثنيين كتلة واحدة لا فرق فيها بين «الأرثودكسيين» والهراطقة وأن يكونوا محل شبهة في ممارسة الطقوس لما يتميّز به أداؤها من كتمان نسبي. لذلك رماهم الوثنيون بمختلف التهم: أنهم يعبدون رأس حمار، وأنهم يذبحون طفلاً ويأكلونه في الحفلات التي يقيمونها لإطلاع المنضمين إليهم على أسرار دينهم، وأنهم يزنون بذوي القربى إثر مأدبة في أيام الأعياد، بالإضافة إلى أنهم ملحدون، الخ[116]. وإذا كان لوقيانوس (Lucien) في آخر القرن الثاني لم يعد يرى فيهم جماعة من المجرمين وإنما يعتبرهم سذّجاً ينساقون وراء أدنى دجّال[117]، فإن الفيلسوف الوثني سلسيوس (Celse) ما زال في الفترة نفسها ينظر إلى المسيحية على أنها بدعة يهودية. وقد ألّف نحو سنة 178 كتاباً سماه «الخطاب الحقيقي» يهاجم فيه المسيحيين بشدة، وقد وصلنا هذا الكتاب من طريق الرد الذي كتبه عليه أوريجينوس (Origène) بعد ستين سنة[118]. ويقف سلسيوس طويلاً عند عقيدة التجسد ويرى فيها أمراً منافياً للعقل: فعيسى، وهو رجل جاهل وبسيط، لا يمكن أن يتجسد فيه الله، ثم إن مجيء الله إلى العالم يفترض تغييراً في الإله في حين أن كل عاقل يعلم أنه لا يتغير.

كانت هذه المآخذ الصادرة عن الوثنيين في القرن الثاني من أهم العوامل في ظهور صنف جديد من المسيحيين، هم الذين أطلق عليهم لقب «الكتّاب الدفاعيين» أو «حماة الإيمان» (Apologistes)[119]. والحق أن هؤلاء لم يكونوا

(116) ارجع فيما يخص ردود الفعل الوثنية على المسيحية إلى: P. de Labriolle, La réaction paienne.

(117) Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، 1/119.

(118) Origène, Contre celse وانظر عن آراء سلسيوس: L. Rougier, Celse, Discours vrai contre les chrétiens.

(119) انظر في شأنهم A. Puech, Les Apologistes grecs du IIe siécle de notre ère.

يرغبون في عرض العقيدة المسيحية فحسب، بل كانوا بالإضافة إلى ذلك يرمون إلى أمرين آخرين، أولهما بيان فساد الميثولوجيا والأخلاق الوثنية، وثانيهما إقناع ذوي الثقافة اليونانية أن المسيحية مطابقة للمثل الأعلى الهيليني، بل إنها أولى به من غيرها. وهذا بالفعل ما نجده عند يوستينوس (Justin) «الشهيد» (ت. نحو 165) فـ«الكلمة» عنده ما انفك يعمل في البشر منذ القدم، وقد خضع له سقراط وهيرقليطس (Héraclite) وأمثالهما من الحكماء، وإنما ظهر ظهوراً كاملاً في شخص المسيح بعدما كانت معرفة الناس له معرفة جزئية. والله عند يوستينوس يسكن في الجهات التي هي أعلى من السماء، ولا يستطيع ترك محله والظهور في هذا العالم، في حين أن دور «الكلمة» يتمثل في مد جسر على الهوة التي تفصل الإنسان عنه. «الكلمة» إذن هو الوسيط بين العالم والله، وكان في الأصل بمثابة القوة الساكنة في الله ثم فاض عنه وخلق العالم[120]. وقد حرص يوستينوس من جهة أخرى على جمع الكلمات والعبارات المبثوثة في العهد القديم والتي تدل ـ إشارة وتلميحاً أو تصريحاً ـ على المسيح وتتنبأ بقدومه: فكل عصا وكل شجرة علامة عليه، وكل شخص مسح بالزيت المقدس رمز إليه وأنموذج له[121].

ويبدو أن هذه المحاولات قد باءت بالفشل، فهي من ناحية لم تجد أنصاراً عديدين من بين المسيحيين أنفسهم، حتى إن تاتيانوس (Tatian) تلميذ يوستينوس نفسه هاجم الهيلينية والفلسفة بعامة في «خطابه إلى اليونانيين»[122]، وهي من ناحية أخرى قد أثبتت لخصوم المسيحيين أنهم لا يتكلمون وإياهم اللغة نفسها،

(120) J. Quasten, Initiation aux Pères de l'Eglise، ج1، ص ص 235 ـ 236. وانظر كذلك في هذا المجال: E. R. Goodenough, The theology of Justin Martyr.

(121) ارجع فيما يتعلق بمنهج يوستينوس التفسيري إلى: W.J.H. Shotwell, The exgesis of Justin، وإلى: H. Von Campenhausen, Les pères grecs، المرجع المذكور، ص ص 15 ـ 27، وص23 بالخصوص.

(122) انظر عن تاتيانوس: A. Puech, Recherches sur le Discours aux grecs de Tatien وتوجد عنه دراسة حديثة بالألمانية ولكننا لم نتمكن من الاطلاع عليها وهي: M.Elze, Tatian und seine Theology, Göttingen, 1960.

وأن البون شاسع بين متصورات هؤلاء وأولئك. فظهرت إذن في الفترة نفسها نزعة مضادة لا تحبذ سعي المسيحيين إلى الاندماج في العالم وتبنّي مقولات اليونان، وتدعو إلى أخلاقية صارمة في انتظار يوم الحساب. وهذا ما نجده في «راعي» هرماس (Hermas)[123]، ذلك الكتاب المنشور حوالى سنة 140 والذي يحوي رؤى وتنبؤات أثر العقلية المسيهودية فيها واضح. وأهم ما يلفت الانتباه في عقيدة هرماس أنها تعكس عدم الوضوح والتردد والبحث التي تميزت بها المسيحلوجيا في عصره. فهو لا يستعمل البتة لا عبارة «الكلمة» ولا اسم عيسى ـ المسيح ويسمّي المخلّص إما ابن الله وإما الربّ، والأغرب من ذلك أنّ الرّوح القدس عنده هو ابن اللّه بحيث نجد «شخصين» إلهيين هما الله والروح القدس، تمثل العلاقة بين الأب والابن الصلات الرابطة بينهما. أما المخلص فقد ارتفع إلى جوارهما مكافأة له على مزاياه، هو بعبارة أخرى ابن الله بالتبني[124]. ويمكن اعتبار هذا المفهوم امتداداً في القرن الثاني للاتجاهات اللاهوتية العتيقة التي لا ترى في المسيح إلا نبيًّا ورجلاً مولوداً من يوسف ومريم اصطفاه الله وفضله، والمتشبثة بالتوحيد اليهودي الذي ليس الابن والروح القدس بالنسبة إليه إلا «قوّتين» (Puissances) في الإله الواحد. والملاحظ أن المنتمين إلى هذه النزعة من أمثال الأبيونيين (Ebionites) والإلكسائيين (Elkasaïtes) وسيرانتس (Cérinthe) وكربوكراتس (Carpocrate) لم يعتبروا هرطوقيين إلا تدريجياً، بل إن بعض أساقفة روما أنفسهم ككفيكتور (Victor) في آخر القرن الثاني كانوا من أنصار هذه العقيدة التي تنفي الثالوث (Trinité) والتي سمّيت فيما بعد «الملوكانية[125] القائلة بالتبني» (Monarchianisme adoptianiste)[126].

على أن أكبر الأخطار التي كانت تهدد المسيحية في هذا القرن متأتية من

(123) انظر عنه مثلاً: S. Giet, Hermas et les Pasteurs.

(124) J. Quasten, Initiation aux Pères de l'Eglise، المرجع المذكور، 1/ 114 ـ 115.

(125) لم نعثر في المراجع العربية التي بين أيدينا على مصطلح هذه العقيدة فآثرنا صياغة هذه العبارة تجنّباً لاستعمال «ملكانية» التي اكتسبت معنى خاصاً كما سنرى فيما بعد.

(126) انظر مثلاً عن هذه النزعة وممثليها الباب الخامس من: Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، ص ص 87 ـ 98.

التيارات التي كانت موجودة على هامش المسيهودية حين تطورت إلى غنوصية (Gnosticisme)[127]. وربما كان الفرق الأساسي بين الغنوصية ما قبل المسيحية والغنوصية المسيحية يتمثل في غياب شخص عيسى في نظام الأولى والتأكيد في الثانية على الإله الحقيقي، أبي عيسى ـ المسيح[128] رغم الثنوية التي تتميز بها الغنوصية بعامة. وقد أصبحت هذه الديانة الثنوية التي تنشد الخلاص تدعو إلى الفرار من العالم، وتبعاً لذلك فهي ترفض العهد القديم وتعتبر أن مفهوم الإيمان عند المسيحيين الأولين مفهوم منحط لا يؤدي إلى الكمال. أما المسيح فلم يعد عند الغنوصيين رجلاً من لحم ودم عاش في ظرف تاريخي معيّن وحقق البشائر التي وعد بها إسرائيل، بل هو كائن سماوي شبه ميثي يتلخص عمله في تبليغ رسالة الوحي التي تنزع الروح البشرية من العالم المحسوس وتدعوها إلى الالتحاق بموطنها الحقيقي والسرمدي.

وإن مجرد إلقاء نظرة عابرة على عدد من الآراء التي نشرها الغنوصيون في القرن الثاني ليبيّن مدى المعارضة التي لقيتها المسيحلوجيا بصفتها عقيدة محورية، والضبابية التي أحاطت بها في أذهان العديد من المسيحيين. فبعضهم يشكك في «الرسل» ويعتبر أن المسيح لم يكشف لهم عن كل شيء، أو أنهم أساؤوا فهمه، أو حتى أنهم حرّفوا مذهبه عن قصد[129]، وآخرون ينكرون حقيقة صلب المسيح وآلامه[130]. يقول بازيليد (Basilide) مثلاً إن المسيحي لا

(127) الغنوصية من «Gnosis» باليونانية بمعنى المعرفة. انظر عنها مثلاً: RM. Grant, Gnosticism and Early Christianity، المرجع المذكور، وكذلك: H. Jonas, The gnostic Religion. والملاحظ أن المعلومات عن الغنوصية المسيحية قد تجددت منذ العثور على نصوص تنتمي إليها في نجع حمادي بمصر سنة 1945، ولكن هذه الوثائق لم تنشر كلها إلى حد الآن.

(128) J. Quasten, Initiation aux Pères de l'Eglise، المرجع المذكور، 1/ 291.

(129) H. Von Campenhausen, Les Pères Latins، ص 34.

(130) هم أتباع المذهب المعروف بـ docétisme (من اليونانية dokésis بمعنى الظاهر [الكاذب]: apparence). انظر عن هذا المصطلح وغيره من مصطلحات علم اللاهوت المسيحي: Dictionnaire de théologie catholique. ويمكن الرجوع إلى تعريفات موجزة في: Petit dictionnaire de théologie catholique، المرجع المذكور.

ينبغي أن يؤمن بالمسيح المصلوب بل بعيسى مبعوث الآب[131]، بينما لا يعرف ميليتونس (Méliton)[132] وزفيرين (Zéphyrin)[133] أسقف روما اللّهَ الآب ويجعلان عيسى المسيح إله المسيحيين الأوحد، في حين يبدو عيسى في الكتاب المنحول ليوحنا (Apocryphe de Jean) الآب والأم والابن![134]، إلى غير ذلك من المعتقدات التي تعكس جميعها الأزمة التي مرت بها الكنيسة في القرن الثاني، في العهد الذي لم يكن لها فيه نظام لاهوتي متكامل تستطيع أن ترد به بصفة ناجعة على هؤلاء الذين كانوا يدّعون المعرفة الكاملة ويعتبرون أنفسهم أكثر وفاء للإنجيل الذي جاء به عيسى. وبعبارة أخرى فإن الغنوصيين يمثلون النفوس القلقة التي لم يكن يرضيها الزاد الروحي الهزيل الذي كانت توفره يومئذٍ السنّة الشفوية البسيطة والتقليد الكنسي المتفائل، كما تمثل الغنوصية، خلافاً لما نجده عند الكتّاب الدفاعيين، رفضاً للفكر اليوناني ولتأثيره المتزايد في المسيحية.

لكن الغنوصية لم تكن وحدها تهدد ما اصطلح على تسميته بالكنيسة الكبرى أي الاتجاه الغالب على مختلف الكنائس المسيحية المتناثرة، إذ إن المرقيونية (Marcionisme) عرفت نمواً وانتشاراً سريعين في القرن الثاني، ولم يتم القضاء عليها إلا بعد مجهودات جبارة دامت قروناً عديدة[135]. ويبدو أن مرقيون (Marcion) (ت. نحو سنة 160) مؤسس هذه الفرقة لم يكن في أول أمره إلا من المتحمسين لآراء بولس في شيء من التطرف، لكنه فيما بعد وإثر القطيعة بينه وبين كنيسة روما أصبح يقول بوجود إلٰهين اثنين إله الناموس وإله الإنجيل، أولهما خالق ومشرّع يطالب الإنسان الضعيف بالطاعة المطلقة ويمنعه

(131) J. Quasten, Initiation aux Pères de l'Eglise، المرجع المذكور، 1/ 295.

(132) المرجع السابق 1/ 276.

(133) المرجع نفسه 1/ 321.

(134) المرجع نفسه 1/ 314.

(135) انظر ابن النديم، الفهرست، ص402، حيث يقول عن أتباعها في آخر القرن الرابع/ العاشر: «وهم بخراسان كثير».

من فعل الخير، في حين أن الثاني إله طيّب يعطف على البشرية التعيسة فيبعث لها بابنه عيسى المسيح ليعرّفها بوجوده وبحبه. لكن الإله الشديد يتسبب في موت عيسى فيحقق صلبه فداء البشر رغم بقائهم خاضعين لهيمنة الخالق، لذا يكون نصيب المؤمنين في هذه الدنيا الألم والاضطهاد، وحين تحين الساعة يحقق الإله الطيّب ملكوته فيدخل أتباعه فيه ويمحق الآخرين[136].

وتتميز المرقيونية، علاوة على لاهوتيتها الثنوية الساذجة، بتوخي سلوك أخلاقي صارم يقتضي الزهد الشديد في المآكل وتحريم الزواج[137] والتهيؤ المستمر للاستشهاد، كما تتميز المجموعات المرقيونية بتضامن أخوي فعال في الظروف الحرجة. لكن أهم أسباب قوة هذه الفرقة يعود إلى امتلاكها كتباً مقدسة أسهل في التفسير من الكتب التي كانت عند الكنائس الكاثوليكية. ففي مقابل العهد القديم المحتوي على نصوص عديدة يعسر فهمها وملاءمتها للمسيحية في هذه الكنائس التي انفصلت عن اليهودية، وفي مقابل إنتاج مسيحي بحت لم يقنّن بعد ولم يحتلّ مكانة شبيهة بالتوراة والأنبياء، كانت المرقيونية تحظى بالكتاب الذي وضعه مؤسسها وسماه «النقائض» (Antithèses) حيث لا يقبل إلا المعنى الظاهر لكتب العهد القديم ويعارضه بالكتب المسيحية التي تتمتع في نظره بسلطان خاص - وينبغي إذن أن تكون وحدها هي المعتمدة - وهي إنجيل لوقا ورسائل بولس بعد تنقية هذه وذاك من كل إشارة إلى تكامل العهدين[138].

أما المونتانية (Montanisme)[139] التي انتشرت هي أيضاً بسرعة في جل الأماكن التي كانت توجد فيها تجمعات مسيحية، وخصوصاً في آسيا ثم في

(136) انظر تحليلاً وافياً لآراء مرقيون في E.C. Blackmann, Marcion and his influence، وقارن بما يقوله الشهرستاني، الملل والنحل، 2/ 57 ـ 58.

(137) لكن النساء كن يلعبن دوراً بارزاً في هذه الفرقة، فيعمّدن ويعلّمن ويطردن الشياطين (exorciser).

(138) انظر في هذا المجال: J. Knox, Marcion and the New Testament.

(139) ما زالت أهم دراسة عن المونتانية P. de Labriolle, La Crise montaniste.

أفريقية، فلم تكن في الحقيقة فرقة هرطوقية من الناحية العقدية بقدر ما كانت حركة تمثل رسوخ تيارات عتيقة، وتمثل في الوقت نفسه بحثاً عن غذاء عاطفي كانت الكنائس الكبرى السائرة في طريق التّهيلن (Hellénisation) أعجز من أن تمد به أتباعها الأشداء مع أنفسهم. كان مونتانس (Montan = Montanus) زعيم هذه النزعة يعتبر نفسه الوسيلة التي يندفق بها الروح القدس والبارقليط (Paraclet) الذي بشر به المسيح في إنجيل يوحنا. فكان يتنبأ ويعلن قرب نهاية العالم وانتصاب الملكوت المسيحاني لمدة ألف سنة. وانضمت إليه في تنبئه امرأتان هما بريسكيلا (Priscilla) ومكسيميلا (Maximilla). ولعل مناهضة السلطات الكنسية لهذه الحركة لم تكن ناتجة عن دوافع مذهبية ولا عن دعوة مونتانس إلى التوبة وإلى الصوم ولا حتى عن الوظائف العليا التي سمح للنساء بشعلها، وإنما كان مردها إلى رغبة المونتانيين في الاستشهاد، وإلى ما يمكن أن يجره استفزاز السلطات الرومانية من وخيم العواقب على عامة المسيحيين.

يجدر بنا إذن ألاّ نرى في هذه التيارات المختلفة التي عرفتها المسيحية في القرن الثاني وامتدت إلى القرن الثالث وأحياناً إلى ما بعده، إلا انتفاضة أخيرة للمسيهودية الأصلية واستمراراً غريباً للآمال المعلقة على قرب نهاية العالم. وما الإنتاج الديني الذي خلفته إلا دليل صارخ على ذلك، إذ إن هذه الفترة شهدت بروز العديد من «أعمال الرسل المنحولة» ومن «أعمال الشهداء»، وكلها تحتوي على عقائد لا تقبلها الكنائس الكبرى. فنجد في «أعمال بولس» مثلاً، كما هو الشأن في المونتانية، نبوة النساء وتعظيم فضيلة البتولة (Virginité)، وفي «أعمال بطرس» تقديم القربان بواسطة الخبز والماء عوض الخبز والخمر، وفي «صعود أشعيا» (Ascension d'Isaïe) ـ وهو مؤلّف يهودي أعاد المسيحيون كتابته جزئياً ـ أن الروح القدس هو جبريل، الخ[140].

ولم تكن الصعوبات التي واجهتها المسيحية ناجمة عن آراء الفرق المتطرفة فحسب، بل كانت كذلك صعوبات داخلية اصطدمت بسببها الكنائس ذات التقاليد المختلفة فيما بينها. وقد حصل ذلك خصوصاً في مسألة تحديد

(140) Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، ج1 ص ص 102 ـ 109 و169 ـ 171.

موعد الفصح، إذ إن الكنائس الآسيوية عموماً كانت تحتفل به كاليهود في الرابع عشر من شهر نيسان وكانت جل الكنائس الأخرى تحتفل به يوم الأحد الذي يلي الرابع عشر من الشهر[141]. كما أن مسألة «الزواج الروحي» الذي انتشر في كثير من المجموعات كانت مصدر انشغال للمسؤولين عن الكنائس. ويتمثل هذا الزواج في تعاشر ناسك وعذراء تحت السقف نفسه على أساس أن هذه المعاشرة رمز لاتحاد المسيح بالكنيسة وقمة الأخلاق المسيحية. وفي ذلك ذهاب بالتبتل الذي تحض عليه الكنيسة إلى أبعد حدوده، ولكن من الطبيعي أن يؤول هذا السلوك الذي استمر حتى القرن الرابع إلى تجاوزات وأن تقاومه الكنيسة بشدة[142].

كل هذه الحركات والتيارات التي تجاذبت الكنيسة في القرن الثاني كانت إذن بمثابة الحافز لها على تدارك أمورها ولمّ شتاتها وفرصة للقيام باختيارات مصيرية بدأت تعطي ثمارها بداية من القرن الثالث. فقد تبيّنت الكنيسة من خلال التجربة المرقيونية مزايا التنظيم المركزي والصلات الأفقية المتينة التي تربط المجموعات المتناثرة. لذلك نرى سلطة الأسقف تزداد باستمرار وينعدم شيئاً فشيئاً تواجد أكثر من أسقف في الكنيسة الواحدة، ونرى هؤلاء الأساقفة وقد دعموا سلطتهم يسعون منذ أواخر القرن الثاني إلى عقد «مجامع» (Synodes, Conciles) بغية التنسيق والتصدي للتحديات الظرفية. ثم أصبح أساقفة المدن الهامة من حيث عدد الجاليات المسيحية وعراقتها، مثل أنطاكية والإسكندرية وقرطاج وليون (Lyon)، يحتلون منزلة رفيعة بين زملائهم، بل يقومون بتسمية الأساقفة في ولاياتهم، مما يضمن الانسجام الإداري والعقدي[143]. وعمل

(141) انظر مثلاً: M. Richard, La question pascale au second siècle.

(142) من المرجح أن بولس يشير إلى هذا «الزواج» في رسالته الأولى إلى أهل كورنتس 7/ 36 ـ 38، وقد نص عليه كتاب «تعليمات الرسل» 9/ 7 و«الرسالة في البتولة» المنحولة لاكليمنضس. انظر: Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور 1/ 151 ـ 154. كما يظهر في إنجيل فيليبس المؤلف في بداية القرن الثالث. انظر: R.M. Grant, The Mystery of marriage in the gospel of Philip.

(143) ارجع في شأن دور الأساقفة إلى: P. Nautin, Lettres et écrivains chrétiens aux IIè et IIIè siècles.

أسقف روما من جهته على بسط نفوذه على إيطاليا ونجح أحياناً في الظهور بمظهر بطريرك (Patriarche) الغرب، ومد سلطته الأدبية إلى كنائس بلاد الغال (Gaule) وأسبانيا وأفريقية. وساعدته في ذلك المركزية المتزايدة في النظم الإمبراطورية منذ النصف الأول من القرن الثالث. وهكذا وضع أساقفة روما قبل سنة 180 قائمة في أسلافهم ترتقي إلى بطرس وبولس اللذين اعتبرا ـ اعتباطاً ـ مؤسسي كنيستهم. ولئن اعترفت لهم الكنائس الغربية بهذه الأولوية من دون صعوبة تذكر، فإن الكنائس الشرقية كانت لها قائمات أسقفية لا تقل متانة عن قائمة العاصمة الإمبراطورية، فلم تحظ فيها الادعاءات الرومانية بالنجاح المأمول[144].

ومن ناحية أخرى، اضطرّت الكنيسة إزاء البلبلة التي أحدثها تكاثر الكتب المعتبرة مقدسة، مع ما صحبها من رفض لبعض الكتب واعتماد أخرى يناقض بعضها بعضاً وتختلف اختلافاً بيّناً من حيث العقيدة، أن تحدد الكتب المعترف بها، وضمتها في مجموع واحد. وقد استغرقت هذه العملية وقتاً طويلاً وتمت على مراحل كانت أولاها تدوين تعليم المسيح و«الرسل»، ثم عقبها قبول هذا التعليم بحسب روايات معيّنة وطرح سواها. واعتبرت هذه الروايات في البداية مفتاح العهد القديم، ثم أصبحت حجة مساوية له، وأخيراً احتلت مكانة الكتاب الملهم من الله. وهكذا أصبح هذا المجموع الذي سيسمى فيما بعد العهد الجديد يحتوي على الأناجيل الأربعة متى ومرقس ولوقا ويوحنا وعلى عدد غير ثابت من الرسائل المنسوبة إلى بولس. وكانت بعض الكنائس تعترف، بالإضافة إلى هذه الكتب، بأعمال الرسل وبرؤيا يوحنا ورسالته الأولى ورؤيا بطرس ورسالته الأولى. كما أن بعض الكتب التي رفضت في فترة لاحقة كانت جزءاً من هذا المجموع، وخصوصاً رسالتا أكليمنضس ورسالة برنابا وتعليمات الرسل

(144) يعسر العثور في هذا الموضوع على مراجع موضوعية رغم كثرة الدراسات، وذلك لأن الباحثين متأثرون في الأغلب بالمشاغل المذهبية، انظر مثلاً وجهة نظر كاثوليكية في: J. Colson, Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles، ووجهة نظر بروتستانية في: T. W. Manson, The Church's Ministry.

والراعي لهرماس. وينبغي انتظار القرن السادس ـ وباستثناء القبول الظرفي لرسالة بولس إلى اللاذقيين (Laodiciens) المنحولة ـ لكي يعتبر المسيحيون الكتب السبعة والعشرين المكوّنة للعهد الجديد كتباً قانونية (Canoniques)[145]، إلا أن ترجمة المجاميع المحتوية على الكتاب المقدس من اليونانية إلى اللغات اللاتينية والقبطية والسريانية منذ بداية القرن الثالث، والالتزام بها دون غيرها، قد خلق تلك الوضعية الشهيرة بالدائرة التأويلية (Cercle herméneutique): أن الكنيسة تعتمد وثائق اختارتها لتدعيم سلطتها، وأن تلك الوثائق اختيرت لإثبات ما ترغب الكنيسة في إثباته.

وإذا كان الاعتراف بعدد من الكتب «الرسولية» قد سما تدريجاً إلى منزلة معيار الإيمان القويم، فقد أدت «العقائد» (Confessions de foi) دوراً مماثلاً منذ الفترة التي سبقت تدوين التقليد الكنسي وجمعه. وكانت تقتصر في بداية الأمر على الإعلان بأن عيسى هو المسيح أو الرب[146] عند دخول الشخص المعمّد في المسيحية، ثم تطورت بمرور الزمن، استجابة لمقتضيات التعليم والطقوس والرد على الوثنيين وعلى الهراطقة، لتتخذ في آخر القرن الثاني شكلاً ثلاثياً يحتوي على الإيمان بالله الآب القدير وبعيسى المسيح ابنه الوحيد وبالروح القدس والكنيسة المقدسة وبعث الأجساد. وهذا التلخيص للإيمان المسيحي الذي ظهر في شكله البدائي في روما، بحسب ما يبدو، قد عرف باسم «تسبحة الإيمان» أو «قانون الإيمان الرسولي» (Symbole des Apôtres) وإن كانت صيغته النهائية الحالية في اثني عشر بنداً لم تضبط قبل القرن السادس. وكانت الاختلافات في شأنه بين الكنائس الغربية والكنائس الشرقية تتمثل في أن الأولى تعتبر صياغته غير قابلة للتغيير في حين أن الثانية تتصرف فيها وترى ضرورة التعبير عن الإيمان القويم بما يلائم الظروف[147]. وفي هذا دليل على اختلاف

(145) راجع في هذا الصدد: R.M. Grant, La formation du N. T، المرجع المذكور.

(146) مرقس 8/29؛ رسالة يوحنا الأولى 2/22؛ رسالة بولس إلى أهل رومية 10/9؛ رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنتس 12/3، الخ.

(147) انظر حول العقائد المسيحية الأولى: O. Cullmann, Les premières confessions de foi وكذلك: J.N.D. Kelly, Early christian Creed.

طبيعة الاهتمامات: كان الغرب منشغلاً بالمسائل التنظيمية بالخصوص، في حين أن المجادلات اللاهوتية كانت على أشدها في الشرق.

ومما يلفت الانتباه بصفة خاصة أن المسيحيين لم يعرفوا عبارة «الثالوث» قبل نهاية القرن الثاني. فأقدم استعمال لها وصلنا إنما كان عند ثيوفيلس (Théophile) الأنطاكي في كتابه «إلى أوتوليكوس» (A Autolycos)[148] ممّا يؤكد أن الثالوث ـ الذي لم يرد قط في الكتاب المقدس ـ هو اسم عقيدة جوهرية (Dogme) ومصطلح فني في علم اللاهوت المسيحي أكثر مما هو اسم الله. وليس هذا الأمر بمستغرب بالنظر إلى أن أوائل علماء اللاهوت لم يظهروا قبل أواخر القرن الثاني، وهم الذين قاموا لأول مرة بتقديم عرض شامل للعقائد المسيحية، في حين أن المحاولات التي سبقتهم كانت محاولات جزئية وذات أغراض محدودة.

من أبرز هؤلاء اللاهوتيين أسقف ليون (Lyon) إيريناوس (Irénée) (ت. سنة 202)[149] وهو أول مفكر مشرقي استطاع أن يفرض نفسه في الغرب وخصوصاً بفضل كتابه في «الرد على الهرطقات» (Adversus Hœreses) وقد أكد فيه، خلافاً للثنوية، على أن الله الأوحد يحقق من طريق ابنه الوحيد مخططاً كونياً واحداً للخلاص، وعلى أن إله العهد القديم وإله العهد الجديد هما الإله الخالق والفادي نفسه. واعتمد لذلك على المنهج التأويلي للعهد القديم، واعتبر العهد الجديد تلخيصاً وإجمالاً لما ورد فيه. ولم تكن آراء إيريناوس تتسم بالطرافة ولا بالعمق بل كان يغلب عليها الحذر ـ في امتناعه مثلاً من تفسير كيفية تولد الابن عن الآب ـ لكنها مع ذلك قد مهدت الطريق لتطور علم اللاهوت في فترة لاحقة.

ومن أبرزهم كذلك أكليمنضس الإسكندري (ت. نحو سنة 215)[150]

---

(148) P Aubin, Dieu Père, Fils, Esprit. Pourquoi les chrétiens parlent de Trinité، ص 16 ـ 17.

(149) انظر عنه مثلاً: A. Benoit, Saint irénée: Introduction à l'étude de sa théologie.

(150) يراجع في شأنه: C. Mondésert, Clément d'Alexandrie, Introduction à l'étude de =

معاصر إيريناوس. وهو، على نقيض أسقف ليون المجادل والمفسر، فيلسوف ذو اهتمامات أخلاقية ركّز تعليمه على الإيمان المسيحي. يرى أكليمنضس أن المسيح إنما جاء لإحياء الحكمة والفلسفة الحقيقية التي كان الله في البداية قد أبلغها إلى مختلف الأجناس البشرية من طريق أشخاص يأتيهم الوحي من الملائكة، بعد أن انحدرت هذه الحكمة تدريجياً وانحطت. والغنوصي ـ أو بالأحرى العارف الكامل ـ عنده هو المسيحي ـ الوريث الروحي لهذه الحكمة الخالصة. أما في ميدان الأخلاق فهو يدافع عن الزواج ولا يرى في العلاقات الجنسية أي نجاسة، فيندد بالتطهر الذي يلتزم به اليهود إثر كل اتصال جنسي. والمسيح عنده لم يتزوج، أوّلاً لأن زوجته هي الكنيسة، ثم لأنه لم يكن شخصاً عادياً يحتاج إلى مساعدة في التغلب على مقتضيات الجسد، كما لم يكن محتاجاً إلى الأبناء وهو ابن الله الوحيد الباقي إلى الأبد. وتدل آثار أكليمنضس في مجال الحياة الاجتماعية والاقتصادية على أن المسيحيين لم يكونوا يرفضون الأسس التي يقوم عليها مجتمعهم من عدم مساواة في الحظوظ وحق مطلق في الملكية وممارسة للاسترقاق وغير ذلك، ممّا يبيّن أن هناك تبنّياً للأخلاق الطبيعية كما هي عند أفلاطون.

إلا أنه لا إيريناوس ولا أكليمنضس الإسكندري ولا غيرهما من المفكرين المسيحيين قد بلغوا المكانة التي تمتع بها أوريجينوس (Origène) (ت. نحو 254)[151] أو أثاروا من ردود الفعل العنيفة أحياناً ما أثارته مؤلفاته. كان أوريجينوس متعدّد الاختصاصات. كان فيلسوفاً ينتمي إلى المدرسة الأفلاطونية الحديثة وكان مفسراً كتابياً ولاهوتياً وكاتباً دفاعياً ومجادلاً ذا شأن في كل هذه الميادين، نشأ في الإسكندرية سنة 185 من أسرة مسيحية وتتلمذ على أمّونيوس سكّاس (Ammonius Saccas) أستاذ أفلوطين (Plotin) وسلك مع ذلك حياة الزهد

= sa pensée religieuse; A. Méhat, Etude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie.

(151) حظي هذا المفكر بالعديد من الدراسات، انظر على سبيل المثال: E. De Fave, Origène و Daniélou, Origène.

والتنسك إلى حد أنه وجى نفسه، وقد قام ببعض الأسفار إلى شمال بلاد العرب قبل أن يستقر به المقام في العشرين سنة الأخيرة من حياته في قيصرية فلسطين حيث ناله الكثير من الاضطهاد.

ويتميز النظام اللاهوتي الذي وضعه أوريجينوس في «كتاب المبادىء» بمحاولة التوفيق بين مقولات الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والمعطيات الكتابية. وقد أبرز بالخصوص التولد الأزلي للابن عن الآب ودور الوسيط الذي يقوم به الابن أو «الكلمة» بين الله والعالم، في حين أن آراءه ظلت حول الروح القدس مجملة، واكتفى فيها بتبويب ما ورد عنه في الكتاب المقدس. والنفس البشرية عنده تستطيع إن هي اتجهت نحو الخير أن تصعد إلى العالم العلوي، أما إذا اختارت الشر فهي تنحدر إلى الحيوانية. وفي كلتا الحالتين لا يفرض عليها الله إحدى الوجهتين بل يدلها على طريق الخير بواسطة «الكلمة». وما الفلاسفة والأنبياء، وخصوصاً عيسى الذي تجسد فيه ابن الله، إلا أعوان هذه الواسطة. ومن رأيه أن نفس عيسى كانت الصلة بين جسده و«الكلمة»، وبالقيامة تخلصت من الجسد واتحدت بـ«الكلمة». لذلك على المسيحيين أن يسلكوا السبيل نفسه، إذ ليس لصلب المسيح أي قيمة في الفداء، هو علامة الانتصار على قوى الشر لا غير.

وقام أوريجينوس إلى جانب هذا التأليف للعناصر الفلسفية والكتابية بتحقيق للكتاب المقدس كان عمدة المفسرين في العصور القديمة، فوضع النص العبري في واد ووضع إزاءه في واد آخر النص نفسه مكتوباً بالحروف اليونانية، وفي أربعة أودية موازية الترجمات اليونانية الأربع المعروفة حينئذٍ. وألّف كذلك شروحاً على جل أسفار الكتاب المقدس، وشرح بالخصوص إنجيل يوحنا شرحاً مطولاً اعتمد فيه المنهج التأويلي. ولم يكن هو أول من توخى هذا التأويل إلا أنه حاول سن قواعد في هذا المنهج وإيجاد صلة بين مختلف المعاني التي يكتشفها في النص ونظامه اللاهوتي[152]. ويعتقد أوريجينوس أن

(152) انظر في هذا الصدد: R.P.C. Hanson, Allegory and Event. A study of the Sources and Significance of Origin's Interpretation of Scripture.

المعنى الظاهر للعديد من نصوص العهد القديم مناف للعقل أو للأخلاق ويظهر الشريعة الإلٰهية في مظهر مزر إذا قورنت بالقوانين البشرية عند اليونان أو الرومان، لذلك لا مناص من البحث عن المعنى الباطن «الروحي»، مثلاً في زنى يهوذا بثامار كنّته وقد ظنها بغياً[153]، أو في تعدد الزوجات عند الآباء (Partiarches)[154]، أو في خبر التكوين حيث لا يعقل أن يوجد صباح ومساء في الأيام الثلاثة الأولى قبل خلق الشمس والقمر والنجوم[155]، الخ. وقد مرّ بنا بعد، من جهة أخرى، تصنيفه للرد على سلسيوس ويبدو أنه سعى من خلاله إلى استمالة السلطات الحاكمة أو على الأقل إلى تبرير الاحتراز الذي يميّز مواقف المسيحيين تجاه الإمبراطورية الرومانية الوثنية، بالإضافة طبعاً إلى دفاعه عن الإيمان المسيحي وعن الأنبياء والأناجيل والصورة التي ترسمها عن عيسى وقيامته.

ولم يكن الإنتاج اللاهوتي مقتصراً على اللغة اليونانية فحسب كما هو الشأن عند هؤلاء المفكرين. فقد كان بردصان (Bardesane) (ت. سنة 222)[156] يكتب بالآرامية وألّف «حواراً حول القدر» وأناشيد كنسية بقيت مستعملة في كنيسة الرها[157] إلى آخر القرن الرابع حين عوضت بالأناشيد التي وضعها القديس أفرام السرياني (St. Ephrem) (ت. 379). وقد اتهم بردصان بالغنوصية رغم معارضته لمرقيون، إلا أن آثار الثنوية التي تبدو في تفكيره تدل في الواقع على التأثيرات الفارسية والأسينية، وعلى رواسب الفكر المسيحي العتيق الباقية.

وعرفت أفريقية أول المفكرين المسيحيين الذين يكتبون باللاتينية في شخص ترتوليانوس (Tertullien) (ت. نحو سنة 245)؛ ورغم أنه تشيع إلى

(153) تكوين 38/12 ـ 26.
(154) من أمثال يعقوب وداود وسليمان.
(155) تكوين 1/1 ـ 18.
(156) هو المعروف في المصادر العربية بديصان ويسمى مذهبه بالديصانية. انظر على سبيل المثال: ابن النديم، الفهرست، ص 402، والشهرستاني، الملل والنحل، 2/ 55 ـ 56.
(157) Edesse وهي اليوم مدينة أورفا (Urfa) التركية.

المونتانية فإن آثاره قد أدّت دوراً أساسياً في تطور العقائد المسيحية[158]. فقد أدخل في علم اللاهوت المفاهيم والمصطلحات القضائية التي طبعت اللاهوت الغربي[159] فأحدثت هوّة بينه وبين اللاهوت المشرقي المغرم بالنظر (Spéculation) وذي النزعات النسكية الواضحة. فهو يتصور الله مشرّعاً يضع الناموس وقاضياً يطبّقه، لذا تكون الخطيئة خرقاً لهذه الشريعة في حين أن العمل الصالح هو الذي يستجيب لمقتضياتها سواء كانت أوامر أو نصائح. وكانت النتائج التي وصل إليها فيما يتعلق بالثالوث قريبة جداً من النتائج التي سيصل إليها المشرق في مجمعي نيقية وخلقدونية. فهو يؤكد وحدة الله ويعتبر أن هذه الوحدة لا تنقسم لكنها تتوزع إلى ثلاثة «أشخاص» (Personnes) متميزين من حيث العدد، إلى ثالوث لا ينال من هذه الوحدة في شيء. وكل «شخص» من هذا الثالوث إلٰه لأنه من نفس الجوهر (Substance). أما المسيح فهو في الوقت نفسه إلٰه وإنسان مكوّن من جوهرين غير ممتزجين بل متحدين دون اختلاط في «شخص» واحد[160]. وقد أدّى به حماسه ومزاجه الحاد إلى مؤاخذة السلطات الكنسية على ما تبديه من تسامح إزاء الخطأة وإلى التصريح بعقيدته في شكل لا يخلو من الاستفزاز كمثل قوله: «قد صلب ابن الله وليس في ذلك مدعاة إلى الخجل بما أنه شيء مخجل، وقد مات ابن الله وهذا أمر يمكن اعتقاده بما أنه جنون، وقد قبر وقام وهذا أكيد بما أنه مستحيل»[161].

أما الممثّل الثاني لعلم اللاهوت الأفريقي في النصف الأول من القرن الثالث فهو أسقف قرطاج سيبريانوس (Cyprien) (ت. 258)[162] وهو رجل

---

(158) انظر بالخصوص عن هذا الدور: J. Morgan, The importance of Tertullian in the Development of christian Dogma.

(159) ارجع فيما يخص هذه المصطلحات إلى دراسة: R. Braun, «Deus Cristanorum» Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien.

(160) انظر عن نظرياته اللاهوتية: J. Moingt, Théologie trinitaire de Tertullien.

(161) Tertullien, De Carne Christi، مذكور في: H. von Campenhausen, Les Pères latins، المرجع المذكور، ص 32.

(162) انظر عنه مثلاً: P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, =

كنيسة وأسقف قبل أن يكون منظّراً، اصطدام بالمشاكل المترتبة على الاضطهادات، وخصوصاً مشكل تعميد الهراطقة وقبول توبة الذين تنكروا للإيمان تحت الضغط.

ويمكن القول على وجه العموم أن موقف سيبريانوس المعارض مثلاً لأسقف روما نوفاتيانوس (Novatien) موقف وسط بين التساهل في قبول التوبة ورفضها مبدئياً، وهو لا يعتبر الكنيسة مجموعة من الأنبياء والشهداء المناهضين بالضرورة للسلطة، ولكنها في نظره ينبغي أن تجمع كل المسيحيين مهما كانت درجات إيمانهم، إذ «لا خلاص خارج الكنيسة». ويرى أن وحدة هذه المؤسسة تظهر في إجماع الأساقفة الذين يحتل أسقف روما خلَف بطرس الأولوية الشرفية فيهم.

وأخيراً تستوقف المؤرخ للمسيحية في القرن الثالث شخصيتان عاصرتا الأزمة التي مرت بها الإمبراطورية الرومانية في المشرق في نزاعها مع الفرس ومع «القوميات» المحلية. فقد كان بولس السّميصاطي (Paul de Samosate) (ت. نحو سنة 272)[163] أسقف أنطاكية ووزير زنوبيا ملكة تدمر (Palmyre) يمثل مقاومة المسيحية الساميّة للنزعة الرومانية. وقد اتهم بالقول بالتبني وبأن الله لا يأخذ شكلاً ثالوثياً إلا في صلاته بالعالم (Modalisme)[164]. أما «طبيعته» فواحدة و«شخصه» واحد له ثلاثة أسماء مختلفة، وهو المذهب القريب من السابليانية (Sabelianisme) ـ نسبة إلى سابيليوس (Sabellius) (ت. نحو سنة 257) والمتفرع عن الملوكانية.

= T. II: Saint Cyprien et son temps. وفصل: Cyprien في: Origène, Mani, Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور 1/ 232 ـ 237.

(163) ارجع في شأنه إلى: G. Bardy, Paul de Samosate, étude historique، وكذلك: H. de Riedmatten, Les actes du procès de Paul de Samosate.

(164) يستعمل فريد جبر مصطلح «الفردانية الوجهية» للدلالة على هذا المذهب. انظر الملحق الذي وضعه في آخر الجزء الثاني من الترجمة العربية لكتاب لويس غرديه وج. قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ص283.

أما ماني (Mani) (ت. سنة 277)[165]، مؤسس ذلك الدين الذي انتشر من الهند والصين إلى أوروبا، فقد كان يعتبر نفسه وريث جميع الأديان السابقة والمتمم لرسالة زرادشت وبوذا وعيسى. ولئن كانت المانوية[166] ديانة تأليفية (Syncrétiste) يعتمد نظامها في أساسه على غنوصية ثنوية ـ فهي إذن من هذه الناحية ديانة غريبة عن المسيحية بل معارضة لها ـ فإنها من ناحية أخرى تمثل ذهاباً بالمسيحية السريانية الأصلية إلى حدودها القصوى من رفض للعالم المادي وزهد في الطعام والزواج وترهُّب شديد. وقد كان اعتناق كثير من المسيحيين للمانوية إنذاراً للكنيسة بما يتهددها من جراء التيارات المتطرفة المتواجدة في صلبها أو المشتركة معها في الأصول، بالإضافة إلى المخاطر الحقيقية الناجمة عن اضطهاد السلطات الإمبراطورية للمسيحيين منذ منتصف القرن الثالث بالخصوص.

ويجدر بنا قبل الحديث عن هذا الاضطهاد أن نشير إلى ما كانت تتميّز به المسيحية في النصف الثاني من هذا القرن. وأول ظاهرة تلفت الانتباه في هذا الصدد فوضى عقدية سائدة في الأوساط المثقفة إلى جانب إيمان بسيط في الأوساط الشعبية. وقد عمّت هذه الفوضى بسبب المذاهب والتأويلات التي نشرها المفكرون المسيحيون منذ أواسط القرن الثاني بحثاً منهم كما رأينا عن تعبير يلائم بين المعطيات الكتابية والثقافات المختلفة الموجودة في المناطق التي بلغتها الدعوة المسيحية. وكانت عقيدة «الثالوث» محور الاهتمامات في آخر القرن الثالث عند تلاميذ هؤلاء المفكرين المباشرين أو غير المباشرين من أمثال ديونيزيوس الإسكندري (Denys d'Alexandrie) (ت. بعيد سنة 264)

(165) انظر عن ماني والمانويه: إيران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب، الفصل الرابع: النبي ماني ومذهبه، ص ص 169 ـ 195. وبالخصوص فصل H. Ch. Puech, Le manichéisme في كتاب Histoire des religions، المرجع المذكور 2/ 523 ـ 645. وهو يكمل البحث الأساسي الذي نشره بباريس سنة 1949 تحت عنوان: Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine، وانظر كذلك: F. Decret, Mani et la tradition.

(166) وتعرف أيضاً في المصادر العربية بالمنانية، انظر على سبيل المثال: ابن النديم، الفهرست، ص ص 391 ـ 401؛ والشهرستاني، الملل والنحل، 2/ 49، 54.

وغريغوريوس «ذي الكرامات» ـ أو «صاحب الأعاجيب» (Grégoire le Thaumaturge) ـ (ت. نحو سنة 270) ولوقيانوس الأنطاكي (Lucien d'Antioche) (ت. سنة 312).

وقد تبلورت الخصومة التي محورها «سر الثالوث» حول استعمال اللفظة اليونانية «همؤوسيوس» (Homoosios). فقد كان التعليم الشائع في مدرسة أنطاكية بخاصة[167] ينفر من هذا الاصطلاح الذي استخدمه بولس السميساطي لأول مرة بمعنى «متساوٍ» أو «واحد في الذات والجوهر» للدلالة على تمايز كل من «الأقانيم» (Hypostases) الثلاثة عن الأقنومين الآخرين. ويعود هذا النفور إلى رغبة في التقيد بالمعنى الظاهر الحرفي للكتاب المقدس، فنشأ عن ذلك قول بأن الأقانيم الثلاثة ليسوا فقط ذاتاً أو جوهراً واحداً بل إن كلاً منهم يختلف عن الآخرين بالذات والجوهر، ولجوء إلى ترتيب هؤلاء الأقانيم: الآب أولاً ثم الابن فالروح القدس. وهو مذهب يستمد آراءه من نظريات أوريجينوس ومن شأنه أن يؤدي إلى التمييز التام بين المسيح إنساناً والمسيح إلٰهاً، وبعبارة أخرى إلى إنكار المسيح إلٰهاً متأنساً.

ويرى مؤرخو الكنيسة المسيحيون عادة في هذه الآراء المتضاربة مجرد محاولات ناقصة في التعبير الصحيح عن الإيمان القويم[168]. إلا أنه يحق للمؤرخ الموضوعي أن يرى فيها صعوبة ـ إن لم نقل استحالة ـ التوفيق بين التوحيد الموروث عن اليهودية والإيمان بأن المسيح إلٰه وأن الروح القدس إلٰه

(167) انظر في هذا الصدد: G. Bardy, Recherches sur Lucien d'Antioche et son école وكذلك: أسد رستم، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، ج1.

(168) يقول مثلاً فريد جبر، المرجع المذكور، ص 282، عن هذه المحاولات إنها «تفيد المعنى في جوهره وإن بدت قاصرة بعض الشيء في الصيغة والمبنى. وهي لا تفهم على وجهها الصحيح إلا إذا ردت إلى قرائنها ونظر إليها من زاوية أصحابها»؛ ويقول عنها دانييلو في: Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، 1/ 250: «Des tentatives également imparfaites d'une expression exacte des données bibliques et traditionnelles s'y opposent».

أيضاً[169]. ومهما كان الأمر فإن الباب قد فتح على مصراعيه في آخر القرن الثالث للمناقشات اللاهوتية التي ستشغل الفكر المسيحي في القرون الموالية، وبالتالي لسعي الكنيسة، من طريق المجامع خاصة، إلى تحديد العقيدة تحديداً ثابتاً أو شبه ثابت.

أما الظاهرة الثانية الهامة في النصف الثاني من القرن الثالث فهي بروز الرهبانية (Monachisme) مؤسسة منظمة للزهد والتبتل المعروفين قبل هذه الفترة[170]. وكان لدخول عدد كبير من الفلاحين المصريين البسطاء في المسيحية شأن في نشوئها بين ظهرانيهم، إذ إنهم كانوا يلتزمون بحرفية الأوامر النسكية القديمة ويمارسون الرياضات الاختلائية في الصحراء قبل أن ينتظموا في صلب خلايا تخضع لقواعد صارمة. لكن الرهبانية ناجمة كذلك عن عاملين آخرين لا يقلان أهمية عن هذا العامل. فقد أدى انتشار المسيحية المتزايد في مختلف أصقاع العالم اليوناني - الروماني وفي بلاد الشرق بصفة عامة[171] إلى تكاثر المسيحيين من حيث العدد لا محالة، لكنه أدى بداهة إلى انحطاط مستواهم وإلى احتفاظ الكثير منهم بالأخلاق والعادات الوثنية، فكانت الرهبانية بمثابة رد الفعل على هذا التدهور الروحي وفراراً من الدنيا لتحقيق الحياة المسيحية المثلى. وتمثل العامل الآخر في آثار الاضطهاد الذي مارسته السلطات الرومانية على المسيحيين، فكان الرهبان يفرون بدينهم إلى حيث لا تنالهم يد البطش.

وكثيراً ما يقدم هذا الاضطهاد على أنه متواصل، شامل لجميع المسيحيين وعام في حكم الأباطرة إلى أيام قسطنطين[172]. وليس الأمر كذلك على الإطلاق. فقد رأينا أن السلطات الرومانية لم تكن في العقود الأولى من تاريخ

(169) وهو ما يذهب إليه اللاهوتي الكاثوليكي ك. ديكوك في: Ch. Duquoc, Dieu différent ولكن ما نخال كثيراً من المسيحيين يوافقون على ما جاء فيه.

(170) انظر عن بداية الرهبانية: M. Viller, La spiritualité des premiers siècles chrétiens.

(171) لكن المسيحية كانت في حدود سنة 300 ظاهرة «متوسطية» أساساً. انظر مثلاً: K.S. Latourette, A. History of the expansion of Christianity, TI: The first five Centuries.

(172) يقول الأب رفائيل نخلة مثلاً في المرجع المذكور، 1/ 81: «ظل النصارى مضطهدين

المسيحية تميّز بين اليهود والمسيحيين وتعتبر هؤلاء فرقة يهودية لا غير، ثم حاولت عند التفطن إلى مميزاتها وأبعادها أن تحد من انتشارها في فترات معيّنة، فكانت السلطات البلدية تضايق المؤمنين والمسؤولين الكنسيين بتهمة الانتماء إلى دين ممنوع (Religio illicita) كما أن السلطات السياسية في عصرنا تضايق معارضيها بتهمة الانتماء إلى جمعية غير معترف بها. ودام هذا الوضع إلى آخر القرن الثاني، حتى إذا كانت السنوات الأولى من القرن الثالث - سنة 202 على وجه التحديد - أصدر سبتيمس سفيرس (Septime Sévère) أمراً يقضي بمنع التبشير، فمس بذلك الكنيسة في نقطة حساسة، إذ إنها تستمد قوّتها من الأعداد المتزايدة من الداخلين فيها. لكن هذا الأمر مثل المراسيم التي عقبته كان في الواقع عديم الجدوى، ويمكن القول إن الكنيسة عاشت في سلام نسبي طوال النصف الأول من القرن الثالث، فكانت فترات التعسف محدودة في الزمان والمكان: في أفريقية في عهد كاراكالا (Caracalla) (211 - 217) وروما في عهد الإسكندر سفيرس (Alexandre Sévère) (222 - 235) والإسكندرية سنة 249. ولئن عمل مكسيمنس (Maximin) (235 - 238) على إضعاف الكنيسة في نطاق حملته على الذين لا يساهمون في الدفاع عن الإمبراطورية، فإن فيليبس العربي (Philippe l'Arabe) (244 - 249) كان على العكس منه يعطف على المسيحيين، وربما كان عداء الرأي العام للكنيسة أشد في هذه الفترة من عداء السلطات الرسمية.

وتتدرج حملات الاضطهاد التي عانت منها الكنيسة ابتداء من سنة 250 في حكم داقيوس (Dèce) (250 - 251) ثم في حكم فاليريانس (Valérien) (257 - 259) القصيرين بالخصوص ضمن محاولة تدارك الأخطار المهددة للإمبراطورية

طوال القرون الثلاثة الأولى، على عهد القياصرة الصالحين والطالحين. كانت تلك الاضطهادات تباشر طوراً بأمر القياصرة وتارة عن بعض الحكام، أحياناً بثورات الشعوب وأحياناً بقرارات صادرة عن مجلس الشيوخ. بلغ عدد الشهداء في تلك القرون الثلاثة اثني عشر مليوناً». بينما يقدر المؤرخون الجادون عدد ضحايا الاضطهاد بـ2500 إلى 3500. انظر M. Simon et A. Benoit, Le Judaïsme et le christianisme antique، المرجع المذكور، ص143.

داخلها وعلى حدودها، ظناً من الحكام الرومان بأن العودة إلى التقاليد الدينية القديمة هي الكفيلة بإحياء مجد روما ومناعتها. فلا غرو أن تمتد يد الاتهام إلى الكنيسة باعتبارها المسؤولة الأولى عن ترك هذه التقاليد[173]. فأُصدرت الأوامر لجميع المواطنين بتقديم القرابين إلى آلهة الإمبراطورية، وكانت تلك فرصة، إزاء تمسك المؤمنين بعقيدتهم، للقيام بمصادرة أموالهم وضمّها إلى خزينة الدولة التي كانت في أشد الحاجة إليها. أما المرتدون تحت الضغط فقد أحدث قبولهم في الكنيسة من جديد مشاكل كانت بدورها منطلقاً لظهور اختلافات وفرق من أشهرها النوفاتيانية (Novatianisme) في هذه الفترة ثم الدوناتية (Donatisme) في القرن الرابع.

ولكن ما إن وقع فاليريانس أخيراً في قبضة ملك الفرس سابور سنة 259 حتى نعمت الكنيسة لمدة أربعين سنة تقريباً بما اصطلح على تسميته بـ«سلم الكنيسة القصير» (The minor peace of the Church)[174] فدخل فيها الناس أفواجاً وشيدت الكنائس على مرأى ومسمع من السلطات المدنية وموّرست الطقوس بكل حرية، ممّا يدل على اعتراف ضمني بالكنسية واقعاً يعسر القضاء عليه وعلى شعور المسيحيين أنفسهم بأن عهد الاضطهاد قد ولّى. كان هذا الوضع سائداً في السنوات التسع عشرة الأولى من حكم ديوقلتيانس (Dioclétien) (284 ـ 305)، حتى أثار هذا الإمبراطور أعنف اضطهاد وأقساه في تاريخ الكنيسة القديم (303 ـ 305) فأصدر تباعاً أربعة أوامر يقضي أولها بهدم الكنائس ومصادرة الكتب والآنية المقدسة ومنع المسيحيين من شغل وظائف في

(173) يعلل أ. توينبي هذا الاضطهاد بالتأكيد على العامل الاقتصادي فيقول: «L' Eglise constituait la cible principale pour les derniers coups d'une minorité grecque dominante qui. dans son agonie, retournait à la sauvageric, convaincue qu'elle était la victime d'une attaque perfide de la part du prolétariat» A. Toynbee. l'Histore، المرجع المذكور، ص359.

(174) العبارة للروائي و. باتر W.Pater في Marius the Epicurean، الفصل 22 بحسب هـ. أ. مارو H. I. Marrou في Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور 1/ 264، هامش 1 ص 532.

الدولة، ويقضي الثاني بسجن كل الإكليروس، في حين أن الأمر الثالث يوضح مصير المساجين، ويتوّج الرابع هذه التدابير بالحكم بالموت أو التعذيب أو النفي إلى المناجم على الذين يمتنعون عن تقديم القرابين للآلهة.

ويمكن اعتبار الاضطهاد الذي لحق الكنيسة بسبب هذه الأوامر ـ وإن اختلف تطبيقها من حيث القسوة من منطقة إلى أخرى ـ آخر انتفاضة للوثنية في وجه المسيحية، إذ لم يلبث الاضطهاد أن هدأ تدريجياً إلى أن أصدر غاليريوس (Galère) سنة 311 مرسوم البراءة[175] باسم الأباطرة الأربعة: غاليريوس نفسه ولوقيانيوس (Lucinius) ومكسيمنس دايا (Maximin Daia) وقسطنطين. وإذا كان هذا المرسوم تكريساً للواقع في الغرب المسيحي فإنه يمثل تغيُّراً جذرياً في السياسة الرسمية المتبعة في المشرق. وقد تلكأ مكسيمنس في تطبيقه برهة بعد موت غاليريوس، إلاّ أن توالي الأحداث السياسية أدى إلى إصدار لوقيانيوس وقسطنطين في ميلانو مرسوماً جديداً في البراءة في جوان سنة 313[176] يعلن حرية المعتقد في جميع أنحاء الإمبراطورية الرومانية. ومنذ ذلك التاريخ كسبت المسيحية السلم بصفة نهائية. وما الاستئناف العابر للاضطهاد في حكم لوقيانيوس (320 ـ 324) ثم في عهد يوليانس «الجاحد» (Julien l'Apostat) (360) إلا رواسب ضئيلة الأهمية[177].

سنة 313 إذن سنة فاصلة بين عهدين وفاتحة صلات متينة بين الكنيسة والإمبراطورية الرومانية، ولعل ما حصل فيها وتوّج بمجمع نيقية أخطر حدث على الإطلاق في تاريخ المسيحية. وقد بدا لوقيانيوس في تلك السنة حامل

(175) راجع نصه مترجماً إلى الفرنسية مثلاً في: M. Simon et A. Benoit, Le Judaïsme et le Christianisme antique، المرجع المذكور، ص139، نقلاً عن المؤرخ لاكتانسيوس Lactance

(176) راجع كذلك نصه في المرجع السابق، ص ص 141 ـ 142.

(177) توجد مراجع عديدة عن الاضطهادات التي عرفتها الكنيسة. انظر على سبيل المثال: H. Grégoire, avec la collaboration de P. Orgels. J. Moreau et A. Maricq, Les persécutions dans l'Empire romain وكذلك: J. Moreau, La persécution du christianisme dand l'Empire romain.

آمال المسيحيين، لكن قسطنطين هو الذي ظهر، بعد أن أصبح لوقيانيوس مضطهداً وقتل سنة 324، بمظهر الإمبراطور الذي اختاره الله لنشر السلم في الكنيسة. ومهما كانت دوافع قسطنطين الحقيقية وسواء اعتنق الدين المسيحي عن إيمان أو لغايات سياسية بحتة[178] فإنه قد لعب ورقة المسيحية منذ سنة 313، فمد أسقف قرطاج بمبالغ مالية هامة وأعان كنيسة روما على بناء العديد من المعابد (كنيسة اللاطران (Latran) وكنيسة القديس بطرس...) وشجع على ترميم عدد كبير من الكنائس أو بنائها في مختلف الأماكن، كما انتدب المسيحيين لشغل مناصب هامة في الدولة فجعل بالخصوص من أوسيوس القرطبي (Ossius de Cordoue) مستشاره في الشؤون الدينية وأوكل تربية أبنائه إلى كاتب مسيحي معروف هو لاكتانسيوس (Lactance) وأصدر أحكاماً لفائدة الكنيسة تسمح لها بالوراثة وتعترف بالمحاكم الأسقفية وتجعل من يوم الأحد عطلة إلزامية (320). وظهرت الرموز المسيحية منذ سنة 315 على النقود في حين اختفت آخر النقوش الوثنية سنة 323.

(178) انظر عرضاً لمختلف الآراء المتعلقة بهذه المسألة في: M. Simon et A. Benoit, Le Judaïsme et le christianisme antique، المرجع المذكور، (الفصل La «conversion de Constatin» ص ص 308 ـ 334). ويوجد عنها عرضان تأليفيان يبيّنان ما وصلت إليه الدراسات الحديثة حولها، لم نتمكن من الاطلاع عليهما وهما A. Piganiol, Etat actuel de la question constantinienne, Histoire, Zeitschrift für geschichte, Baden-Baden, 1 (1950), 82-96; W. Beston, J. Vogt, Die Constantinische Frage. Xé congresso internazionale di Scienze Storiche. Roma. 1955. Relazione. T. VI, pp. 731-799 ونجد عند ابن العبري، مثلاً، أثراً للأسطورة الشائعة في الأوساط المسيحية عن «اهتداء» قسطنطين. يقول بالخصوص: «وفي السنة السابعة [الملكه] استعد لغزو مكسانطيس ابن بنت ذيوقليطيانوس لأنه عصى ولم يبايعه وغلب على رومية. وكان قسطنطينوس يتفكر إلى أي الآلهة يلجىء أمره في هذا الغزو. فبينما هو في هذا الفكر رفع رأسه إلى السماء نصف النهار فرأى راية الصليب في السماء مثال النور وكان فيه مكتوب أن بهذا الشكل تغلب. فصاغ له صليباً من ذهب وكان يرفعه في حروبه على رأس الرمح. ثم إنه غزا رومية فخرج إليه مكسانطيس ووقع في نهر فاختنق، فافتتح قسطنطيوس مدينة رومية. واعتمد في هذا الوقت برومية من اليهود وعبدة الأصنام زهاء اثني عشر ألفاً خلا النساء والصبيان ثم تنصرت هيلاني أمه بعد ذلك واعتمدت...» تاريخ مختصر الدول، ص79.

لكن الأمر الذي ستكون له أوخم العواقب فيما بعد هو تدخل الإمبراطور المباشر في شؤون الكنيسة الداخلية بطلب منها. وفعلاً سعى قسطنطين إلى حل النزاع المترتّب على اضطهاد سنة 303 في أفريقية، ذلك أن الحزب المتشدد الذي كان يتزعمه دوناتس (Donat) قد قدح سنة 312 في انتخاب سيسيليانس (Cécilien) أسقفاً لقرطاج لأن الأساقفة الذين ساموه كانوا سلّموا إبان الاضطهاد الكتب المقدسة إلى السلط. وعندما عرض المشكل على الإمبراطور أوكل البت فيه إلى أسقف العاصمة الإمبراطورية، فعقد أسقف روما مجمعاً سنة 313 أيد انتخاب سيسيليانس، فأعاد الدوناتيون الكرة، ممّا اضطر قسطنطين إلى استدعاء مجمع في آرل (Arles) لم يكن هو أيضاً لفائدة دوناتس. وبما أن المعارضة لم تهدأ التجأ الإمبراطور إلى اضطهاد الدوناتيين (316)، فكانت تلك سابقة خطيرة يلتجىء فيها مسيحيون إلى السلطة المدنية للقضاء على مسيحيين آخرين. لكن قسطنطين تراجع سنة 320 في ملاحقة الدوناتيين، ممّا أدى إلى استمرار هذه الفرقة كامل القرن الرابع[179].

وكما تدخّل الإمبراطور في الأزمة الدوناتية فإنه تدخّل كذلك في الأزمة الأريوسية (أو الأريانية) التي نشبت حوالى 318 ـ 320 في الإسكندرية بين أسقفها الإسكندر وأريوس (Arius) (256 ـ 336) أحد قسيسي هذه الكنيسة حول طبيعة الابن. كان منطلق آراء أريوس أن الله واحد غير مخلوق وكل ما سواه مخلوق فـ«كلمة» الله لا يمكن أن يكون إلا مخلوقاً. ولم يكن أريوس يميّز بين الخلق والتوليد ويرى أن «الكلمة» لم يكن موجوداً في زمن ما وأن الله لم يكن آباً في ذلك الزمن، فليس «الكلمة» إذن من جوهر الآب، هو مخلوق لا ينتمي إلى الألوهية، متغيّر ومتبدل تبنّاه الله بالنظر إلى مزاياه السامية. لكن أريوس رغم ذلك لا يرفض «الثالوث» بل هو عنده موجود، إنما يتصوره على أساس

(179) انظر خاصة حول الدوناتية: Monceaux. Histoire littéraire، المرجع المذكور، الأجزاء IV إلى VII، و W.H.C. Frend, The dontist Church, a Movement of Protest in Roman North Africa. وارجع كذلك إلى فصل: A. Mandouze, Encore le Donatisme.

أن الله خلق كائناً كاملاً هو «الكلمة» ثم خلق الكلمة ـ الابن بدوره كائناً كاملاً آخر هو الروح القدس. هناك إذن ثالوث «أشخاص» مختلفين من حيث طبيعتهم وجوهرهم تربط بينهم علاقات خلق. وإذا كان لهذه الآراء سوابق عند أوريجينس ولوقيانوس الأنطاكي فإنها كانت تصدم العقيدة الشعبية بأن المسيح إله، ويترتب عليها ـ إن لم يكن الابن إلهاً ـ أن التجسد والفداء ليس لهما إلا قيمة منقوصة، وأن المسيح ليس إلا كائناً كاملاً يوفر للمؤمنين مثالاً في الاستقامة والسلوك المطابق للمشيئة الإلهية[180].

وقد ضرب أريوس وأتباعه بالحرم (Excommunication) في اجتماع كهنوتي حوالى 320 ـ 321 وأطرد من الإسكندرية، فقام بحملة واسعة لنشر آرائه لدى جمهور المؤمنين ولدى أساقفة المدن الكبرى مثل قيصرية (Césarée) ونيقوميدية (Nicomédie)، ثم عاد إلى مصر في الظرف الذي انتصر فيه قسطنطين على لوقيانيوس وأظهر الرغبة في توحيد الكنيسة كما وحد الإمبراطورية. فبعث أوسيوس القرطبي إلى الإسكندرية في مهمة صلحية، وأمام فشل هذه المحاولة بادر إلى عقد مجمع مدعو إلى البت بصفة نهائية في المسائل التي أثارها أريوس، وسخّر البريد الرسمي لنقل الأساقفة من مختلف جهات الإمبراطورية. ورغم أن هذا المجمع قد اعتبر «مسكونيا» (œcuménique)[181] فإنّ المائتين وخمسين إلى الثلاثمائة أسقف[182] الذين اجتمعوا في نيقية (Nicée)[183] في 20

(180) انظر مثلاً عن أريوس وآرائه فصلي H. I Marrou Arius et le concile de Nicée: Les Péripéties de la crise arienne، في Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور 1/ 290 ـ 294 و295 ـ 309. وهو يعرض وجهة النظر الكاثوليكية لكنه يحيل ص ص 551 ـ 553 على البيبليوغرافيا الأساسية في الموضوع.

(181) أي جامعاً للممثلين عن جميع أنحاء الأرض المسكونة أو المعمورة.

(182) يحوم الغموض حول العدد الدقيق للأساقفة المجتمعين في نيقية، وقد حدده التقليد المسيحي بـ318 عضواً. لكن ابن البطريق يتحدث من جهة أخرى عن 2048 أسقفاً وكأن الـ318 عنده ليسوا إلا الموافقين على قانون نيقية. انظر البطريك أفتيشيوس المكنى بسعيد ابن بطريق، كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق، ص126.

(183) تقع نيقية في آسيا الصغرى وهي اليوم أزنيق التركية. انظر: El.2, IV/304-305. art. Iznik (J. H. Mordtmann [G. Fehervari])

ماي 325 برئاسة قسطنطين نفسه كانوا في الواقع يمثلون الكنائس الشرقية، كنائس آسيا الصغرى ومصر والشام وفلسطين، وكانت وفود الكنائس الغربية محدودة العدد جداً، أما أسقف روما فقد أرسل مكانه كاهنين وأصبح ذلك سنّة في المجامع الموالية.

وإذا كانت آراء أريوس قد رفضت في أثناء أشغال هذا المجمع فإن الاتفاق على عقيدة تنال رضى الجميع كان محل مناقشات طويلة وحادة تدخّل فيها الإمبراطور ـ غير المعمّد بعد! ـ عند الاقتضاء. ويبدو أن الصيغة التي كانت مستعملة في قيصرية عند التعميد كانت أساس قانون الإيمان (Symbole) الأورثودكسي الذي سعى المجتمعون إلى وضعه لتوضيح المسيحلوجيا. فأضيفت بالخصوص إلى «إله من إله، نور من نور» عبارة «من جوهر أبيه» (Homoosios) غير الكتابية[184] والتي كانت في الماضي تدل على ملوكانية سابيليوس وكل الذين لا يميزون بين المسيح وأبيه، استجابة لإلحاح قسطنطين نفسه الذي هدد بالنفي كل الذين يرفضون إمضاء النص المتمخض عن هذا المجمع. وقد صيغ «قانون الإيمان» على النحو التالي:

«نؤمن بإله واحد آب ضابط الكل خالق كل ما يرى وما لا يرى وبرب واحد يسوع المسيح ابن الله المولود من الآب قبل كل الدهور، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، مساو للآب في الجوهر، الذي به

(184) وتكمن أهمية إقحام هذه العبارة من وجهة نظر مسيحية في الاعتراف بخصب المجهود اللاهوتي في توضيح «المعطى الموحى به» والتعبير الملائم عن محتوى الإيمان. يقول هـ. أ. مارو: «En insérant de la sorte dans la profession de foi un terme nouveau d'origine non plus scripturaire mais savante, le concile de Nicée reconnaissait la fécondité de l'effort proprement théologique d'élucidation du donné révélé, sanctionnait de son autorité le progrès réalisé dans l'explication du contenu de la foi; avec lui l'Eglise s'est engagée résolument dans la voie qui devait aboutir de notre temps aux «définitions solonnelles des dogmes de l'Immaculée Conception, de l'infaillibilité pontificale et de l'Assomption de la T.S.V. Marie», Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، 1/ 293، 294.

كان كل شيء، الذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد وصلب عنا وتألم وقبر وقام في اليوم الثالث وصعد إلى السماء ليدين الأحياء والأموات، وبالروح القدس.

«وكل الذين يقولون «إنه كان زمن لم يكن فيه» و«إنه لم يكن قبل أن يولد» و«إنه مخلوق من عدم» أو الذين يؤكدون أنه من غير أقنوم أبيه أو من غير جوهره أو أن ابن الله مخلوق وأنه قابل للتغيّر والتقلب، فإن الكنيسة الكاثوليكية تضربهم بالحرم»[185].

ولم يضع هذا النص حداً للمناقشات كما كان يأمل الإمبراطور، ولا سيما أن المصادقة عليه تمت تحت الضغط المادي والمعنوي. وحين انفض المجمع في 19 جوان 325 لم يكن المشاركون فيه بلا شك واعين كل الوعي بما لهذا الحدث من أبعاد تتمثل أساساً في اكتساب المجامع وظيفة عقدية وفي فقدان الكنائس المحلّية لحريتها[186] بعد أن أصبحت ملزمة بـ«قانون» ذي صبغة قضائية. وكانت المجادلات في القرن الرابع ناجمة إلى حد بعيد عن الغموض الذي يكتنف مقررات نيقية ـ التي لم يحصل حولها شبه إجماع إلا في آخر القرن ـ مثلما كانت ناجمة عن تقلبات السياسية الإمبراطورية ومقتضياتها الظرفية وعن اختلاف العقليات والسنن الثقافية والمصالح القومية وحتى الأمزجة الشخصية.

3 ـ الكنيسة والدولة: من مجمع نيقية إلى ظهور الإسلام

لقد استعرضنا ببعض التفصيل نشأة المسيحية وتطورها والظروف التي

(185) توجد تواريخ عديدة للمجامع المسيحية، ولمجمع نيقية بالخصوص، وكلها تحتوي على مقرّراته، نذكر منها على سبيل المثال: I. Ortiz de Urbina, Histoire des conciles œcuméniques T. I: Nicée et Constantinople. والملاحظ أنه لا توجد إلى اليوم صيغة عربية موحدة في الكنائس الناطقة بالضاد لقانون الإيمان. انظر: J. Corbon, l'Eglise des Arabes.

(186) يقول أ. تروكمي E. Trocmé عن الأساقفة وشعورهم إثر انفضاض المجمع: «ils avaient lâché la proie de la liberté pour l'ombre de la coopération avec l'Etat»، Histoire des religions، المرجع المذكور، 11/356.

حفّت بها في القرون الثلاثة الأولى من تاريخها لأنها هي التي تفسّر ما آلت إليه الكنيسة في القرون الموالية. وكان تحوُّل المسيحية من ديانة مضطهدة إلى ديانة معترف بها ثم إلى دين الإمبراطورية الرسمي وانعقاد مجمع نيقية وما تمخّض عنه من قرارات هما الحدثان اللذان كيّفا مصيرها وأكسباه الخصائص التي عرف بها في التاريخ حتى العصور الحديثة. فهما في الوقت نفسه تتويج لمرحلة تأسيسية حاسمة ونقطة انطلاق لمرحلة ثانية لعل أبرز مميزاتها ازدهار حركة الشرح وتوضيح العقائد وتحديدها وطغيان الروح الدغمائية المتحجرة، كل ذلك في نطاق تنظيم كنسي متزايد الإحكام وفي إطار علاقات متينة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية.

وسنقتصر بالنسبة إلى القرون الثلاثة الفاصلة بين مجمع نيقية وظهور الإسلام على تتبع المذاهب والتيارات التي تنازعت المسيحية في هذه الفترة، بالنظر إلى الانعكاسات التي ستكون لها على الجدل الإسلامي المسيحي، قبل الوقوف على مدى انتشار المسيحية عند نزول القرآن.

كان الإمبراطور قسطنطين إذن يظن أنه بفرضه مقررات نيقية ونفيه لأريوس ومناصريه سيضمن وحدة الكنيسة، لكن الفوضى العقدية ما لبثت أن انتشرت وظهرت بوضوح الفجوة بين الغرب اللاتيني (ومصر) المتشبث بنيقية من جهة والشرق اليوناني الذي يرى في التمسك بعبارة «المتساوي مع الآب في الذات والجوهر» بدعة غير مقبولة من جهة ثانية. فلم تمض ثلاث سنوات على انعقاد «المجمع المسكوني الأول» حتى انقلب قسطنطين على النيقيين ودعا الأريوسيين ـ وأريوس نفسه ـ من منفاهم وأرجعهم إلى مناصبهم بعد إعلانهم عن عقائد لا تخلو من اللبس. وبقي على تأييده لهم إلى آخر عهده. وهكذا انتقل هذا الحزب إلى الهجوم المعاكس وعمل على تطهير المشرق من أنصار قانون نيقية بعقد مجامع محلّية خلعت الأساقفة المنلكئين وزعيمهم أثناسيوس (Athanase) الإسكندري[187].

(187) خلع أثناسيوس في مجمع صور ـ القدس المنعقد بين جويلية وسبتمبر 335 والمشهور عند المؤرخين الكاثوليك «بملصة صور» (Brigandage de Tyr).

وأدى تقاسم أبناء قسطنطين للإمبراطورية إثر موته سنة 337 إلى تدعيم الظاهرة التي سنّها أبوهم والمتمثلة في التدخل في الشؤون الدينية وتغليب نزعة على أخرى بحسب الأهواء والمصالح. فكان قسطنيوس (Constant) الحاكم في الغرب يؤيد الحزب النيقي في حين أن قسطنسيوس الثاني (Constance II) في الشرق يميل إلى الأريوسيين أو بالأحرى إلى المناهضين للهمؤوسيوس وما ينجر عنها في نظرهم من تثليث أي القول بثلاثة آلهة. ثم كان من آثار تغلب منيانيوس (Magnence) على قسطنيوس في المقاطعات اللاتينية وتوحيد الإمبراطورية لمدة وجيزة (351 ـ 353) أن أصبحت العقيدة الشرقية هي الرسمية، فانعقدت في الغرب مجامع لتسجيل الانقياد إلى الرغبة الإمبراطورية[188]، ونفي كالعادة الأساقفة المعارضون. وفي تلك الأثناء كان أريوس قد مات منذ سنة 335 وكذلك أوريبيوس القيصري (Eusèbe de Césarée) سنة 340 وأوزيبيوس النيقومدي (Eusèbe de Nicomédie) سنة 341، لكن أنصارهم كانوا نشيطين وقدموا في ظرف عشر سنوات (341 ـ 351) سبع صيغ على الأقل لتعويض الصيغة المنبثقة من نيقية.

إلا أن عدم الاتفاق على صيغة واحدة يدل في حد ذاته على المأزق الذي تردّت فيه الأريوسية وكان إيذاناً بانقسامها إلى مذاهب فرعية. فكان بعضهم ينكر ألوهية المسيح بصفة باتة ويرى أنه ليس كلمة الله وليس شبيهاً به، واستعملوا للدلالة على اختلاف المسيح عن الله العبارة اليونانية أنوميوس (Anomoios) ومن ثم جاء تسمية نزعتهم بـ«الأنومية» (Anométisme) أي نفي التشبيه، في حين أن غيرهم رفضوا الأنوميوس واستبدلوا «المتساوي في الذات والجوهر» بـ«المتشابه في الذات والجوهر»، همّيوسيوس (Homoiousios) فعرفوا بـ«الهمّيوسيين» (Homéousiens) أي مثبتي التشبيه في الذات والجوهر؛ ثم انفصلت عن هذه النزعة الثانية نزعة أخرى تقول إن الكلمة شبيه بالآب: همّيوس (Homoios) دون ذكر للذات والجوهر، وهم المعروفون في تاريخ الكنيسة بـ«الهوميين»

(188) مجامع آرل (Arles) سنة 353 وميلانو (Milan) سنة 355 وبيزيير (Béziers) سنة 356.

(Homéens) أي مثبتي التشبيه[189].

وكانت سياسة الأباطرة تجاه هذه الصّيغ المتعددة الرامية إلى التعبير عن العقيدة الخاصة بسر الثالوث تتسم بكثير من التردد، إلى أن انحاز قسطنيوس أخيراً إلى الهوميين في مجمع القسطنطينية المنعقد سنة 360، وأعلن القول بإثبات التشبيه عقيدة رسمية، وبالطبع خلع أو نفي الأساقفة المعارضين. لكن يوليانس «الجاحد» بسلوكه سياسة التسامح إزاء مختلف التيارات التي تتنازع المسيحية بغية إضعافها جميعاً وفسح المجال من جديد للوثنية، مكّن بالخصوص الأنوميين (Anoméens) والنيقيين (Nicéens) من إعادة تنظيم صفوفهم، وهكذا شهدت الكنيسة في أنطاكية مثلاً سنة 362 خمس مجموعات متنافسة كل منها تعتقد أنها على صواب، وأن الأربع الأخرى على ضلال.

وجدير بالملاحظة أن الاختلافات العقائدية كانت ترجع بنسبة كبيرة إلى لبس في المفاهيم والمصطلحات وإلى اختلاف اللغات: لم يكن المشارقة ذوو اللسان اليوناني يعرفون اللاتينية، وكان اللاتينيون في هذه الفترة لا يحسنون اليونانية إحساناً تاماً، فكان التعبير عن الثالوث عند المشارقة بأنه ذات (Ousia) وثلاثة أقانيم يبدو للغربيين ميلاً إلى الأريوسية بل قولاً بثلاثة آلهة، وكان استعمال هؤلاء لعبارة جوهر (Substantia) وثلاثة أشخاص (Personæ) يبدو لأولئك ميلاً إلى السابليانية[190].

وكانت المسألة الأريوسية في شأن الثالوث لا تزال قائمة حين ظهرت منذ العقد السابع من القرن الرابع مشكلة أخرى تتعلق هذه المرة بالمسيحلوجيا وسرّ التجسد أو التأنس[191]. وكان الباعث الرئيسي على هذا التحول في الاهتمام

(189) انظر مثلاً: Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، 3/ 131 ـ 176.

(190) انظر عن هذه المصطلحات بالعربية: فريد جبر، المرجع المذكور، 293 ـ 302 (المصطلحات المعول عليها)، ولمزيد من التفصيل: G.L. Prestige, God in Patristic Thought.

(191) انظر في شأن تطور العقيدة الخاصة بالمسيح إلى منتصف القرن الخامس: A. Grillmeier, Le Christ dans la Tradition chrétienne de l'âge apostolique à Chalcédoine (451).

تعليم أبوليناريوس اللاذقي (Apollinaire de Laodicée) (310 ـ 390) في المسيح. كان الرجل من أنصار نيقية، لكنه كان ذهب إلى أن «الكلمة» الإلهي اتخذ لنفسه جسداً بشرياً ونفساً حيوانية، وقام في المسيح مقام الروح أو النفس الناطقة. فليس المسيح إذن إلا طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهية وإليها ترد أفعاله، بما أن الإنسان مركّب من أصول ثلاثة هي الجسد والنفس الحيوانية والروح، وأن الجسد وحده ليس الطبيعة الإنسانية. وكان يرمي من وراء قوله هذا إلى إثبات وحدة المسيح الأقنومية فأدّى به ذلك إلى تصور طبيعة المسيح الإنسانية بتراء، ممّا دعا مجمع الإسكندرية برئاسة أثناسيوس سنة 362 ثم مجمع القسطنطينية الأول سنة 381 إلى تكفيره.

وتكمن أهمية هذا المجمع المسكوني الثاني من ناحية أخرى في إعلانه بأن الأقنوم الثالث ـ أي الروح القدس ـ إله حق هو أيضاً وأنه «الرب المحيي المنبثق من الآب والذي تجب عبادته مع الآب والابن»، وفي اعترافه لأسقف القسطنطينية بالمرتبة الأولى بعد أسقف روما. وكان الإمبراطور الحاكم يومئذٍ ثيودوسيوس الأول (Théodose I) من أصل أسباني ومن أنصار نيقية، ففرض على رعاياه بقوة السيف اتباع «الأرثوذكسية الكاثوليكية» كما يحددها كرسي بطرس وعيّن غريغوريوس النازيانزي (Grégoire de Nazianze) (ت. نحو سنة 390) أسقفاً على القسطنطينية بعد أن كان الأريوسيون يحتلون هذا المنصب على مدى أربعين سنة، وقاوم «هرطقتي» أريوس وأبوليناريوس. وبذلك تم القضاء مؤقتاً على الأريوسية على المستوى العقدي باعتبارها تقويضاً للإيمان المسيحي من أساسه قبل أن تعتنقها الشعوب الجرمانية فتعطي لهذه الحركة نفساً جديداً، والتجأ الأبوليناريون إلى التقية خوفاً من الاضطهاد، وأصبحت الكثلكة في آخر عهد ثيودوسيوس الدين الرسمي للعالم الروماني بأسره بعد أن منعت الوثنية وأغلقت معابدها أو هدّمت سنة 391.

إلا أن الخصومة حول المسيح لم تنته بهذه الإجراءات الزجرية، فقد كان رد فعل المدرسة الأنطاكية على الأبولينارية تأكيداً على طبيعة المسيح البشرية الكاملة وتمييزاً في عيسى المسيح بين من هو ابن الله ومن هو ابن مريم وعن

طريقها ابن داود. كان زعيم هذه المدرسة ديودوروس الطرسوسي (Diodore de Tarse) (ت. قبيل سنة 394) ثم خلفه في الدفاع عن هذه النظرية تلميذه ثيودوروس المصيصي (Théodore de Mopsueste) (ت. 428)[192]. وقد حظي ثيودوروس طوال حياته بالتقدير والاحترام ولكنه اعتبر فيما بعد مسؤولاً عن «تجديف» تلميذه نسطور (Nestorius) (ت. نحو سنة 450) وكفّر سنة 553 بعد مرور قرن وربع على وفاته. ومن رأي ثيودوروس هذا أن طبيعة الله «الكلمة» طبيعة كاملة كما أن الطبيعة البشرية في المسيح كاملة أيضاً، أما الاتحاد بين هاتين الطبيعتين فهو «اتصال» (Conjonction) أو «حلول» (Inhabitation) «الكلمة» الإلهي في الإنسان عيسى[193]. وهو ما ينجم عنه نفي «اشتراك الأسماء والصفات»، (Communication des idiomes) في المسيح بين «الكلمة» ابن الله والإنسان، واعتبار أن الذي ولد ومات ليس ابن الله بل هو الإنسان ابن داود، وبعبارة أخرى أنّ الإنسان عيسى ليس ابن الله حقاً وإنما أصبح أهلاً لهذه التسمية بـ«النعمى» فحسب.

وقد كان نسطور مثل أستاذه من القائلين بالأثنينية الأقنومية في المسيح وبأن الوحدة بين طبيعتيه الكاملتين المتباينتين هي نتيجة الاتحاد لا قائمة بالرغم من الاتحاد، كما كانت تذهب إلى ذلك المدرسة الإسكندرية القائلة بوحدة الأقنوم، وعلى رأسها كيرلس (Cyrille) (ت. سنة 444). ولعل الخصومة بين المدرستين لم تكن لتبلغ الحدة والعنف اللذين بلغتهما لو لم يتمسك نسطور، وهو أسقف القسطنطينية منذ سنة 428، بمعارضته لإطلاق لقب «أم الله» (Théotokos) على مريم[194]، وهو اللقب الذي يدل على التعبد للعذراء والذي كان شائعاً منذ أواخر القرن الثالث في الأوساط الشعبية، في حين أن نسطور

(192) أسد رستم، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، المرجع المذكور، 1/379، وما يليها.

(193) وهو في ذلك إنما يستعمل عبارة الإنجيل: «والكلمة صار جسداً وحلّ فينا» (يوحنا 1/14).

(194) بل إن هيرونيموس (Jérôme) (ت. 419) ـ يرويم في المصادر العربية ـ وهو من آباء الكنيسة اللاتينية، يحيّي أم راهبة بأنها «حماة الله» لأن ابنتها أصبحت «زوجة الملك ذاته» انظر: H. Von Campenhausen, Les Pères latins، المرجع المذكور، ص183.

يراه مخفياً للأخطاء الأريوسية والأبولينارية التي عمل جاهداً على مقاومتها. فسعى كيرلس الإسكندري بكل الوسائل - حتى الدنيئة منها - إلى تكفيره[195]، وتم ذلك سنة 431 في مجمع أفسس (Ephèse) الذي اعتبر بعد ذلك المجمع المسكوني الثالث والذي أثبت وحدة الأقنوم في المسيح ولقب «أم الله». أما نسطور فعزل من منصبه ونفي إلى البطراء سنة 435 ثم إلى صحراء مصر حيث مات[196].

لكن النزاع ظل قائماً إثر انفضاض المجمع ولم يتصالح الفريقان مؤقتاً إلا سنة 433 حول الصيغة العقدية التي اقترحها أسقف روما والمشهورة بقاعدة أفسس الإيمانية (Symbole d'Ephèse)، فقبل كيرلس العدول عن القول بالطبيعة الواحدة وبالاتحاد الطبيعي في المسيح، وعدل يوحنا الأنطاكي (ت. نحو سنة 441) عن لفظة «اتصال» الدالة على مجرد وحدة عرضية في المسيح، وقبل لفظة «اتحاد» الدالة على «الوحدة الأقنومية» بين الطبيعتين الإلهية والبشرية.

إلا أن آراء كيرلس الإسكندري كانت تحمل في طياتها بذور اختلاف عقدي آخر سيكون له - مثل النسطورية وعلى نقيضها - أبعد الأثر في تاريخ

(195) يسعي أن نأخذ في الاعتبار التنافس الموجود بين الإسكندرية والقسطنطينية، فقد كان كيرلس يسعى إلى بسط نفوذه على الشرق وعندما شكاه رعاياه لأسقف القسطنطينية بالنظر إلى استبداده نجح في التخلص من هذه الورطة بأن جعل من مشكلة قضائية مشكلة عقدية، يقول: H. von Campenhausen, Les Pères grecs مثلاً عن سلوكه: «L'assassinat bestial d'Hypathie est organisé par des clercs sous la responsabilité au moins indirecte de Cyrille qui, peu après, fait brutalement fermer les églises des Novatiens, sectaires, pieux et puritains jusqu'alors toujours officiellement tolérés» (p. 213). ويضيف ص 220 من المرجع نفسه: «La brutalité et l'absence de scrupules avec lesquelles il [Cyrille] mène son combat ne l'ont jamais troublé; de semblables méthodes se rencontreront encore souvent dans les luttes théologico-politiques de l'Eglise».

(196) تلاحظ في العصر الحديث نزعة بين الكاثوليك إلى إعادة الاعتبار إلى نسطور. انظر مثلاً عن قضية «هرطقة» نسطور أو عدمها: A. Grillmeier, Le christ dans la traditon chrétienne، المرجع المذكور، ص ص 751 - 581 (La question de Nestorius et la recherche moderne).

الكنيسة الشرقية. لذا اندلعت الخصومات حول المسيح من جديد في سنتي 447 و448 حين أعلن الراهب أوتيخيس (Eutychès) أن المسيح كان قبل التجسد طبيعتين ولم يبق إلا طبيعة واحدة بعد ذلك. فعقد أسقف القسطنطينية فلافيانوس (Flavien) مجمعاً محلياً كفّر الراهب الشيخ وخلعه من رئاسة ديره (سنة 448). لكن أوتيخيس كان يحظى بتأييد ديوسقوروس (Dioscore) أسقف الإسكندرية، فلم يحل تدخُّل البابا ليون (Léon) في «كتابه إلى فلافيانوس» (Tome à Flavien) دون ممارسة ديوسقوروس للوسائل التي استعملها سلفه كيرلس، فترأس في السنة الموالية مجمعاً أعاد الاعتبار إلى أوتيخيس وخلع فلافيانوس وأهم ممثلي مدرسة أنطاكية بتهمة أنهم نساطرة. وهو المجمع الذي اشتهر عند الكاثوليك «بملصة أفسس» (Brigandage d'Ephèse).

وانقلبت الأوضاع مرة أخرى وبصفة فجائية بموت الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني سنة 450 وتولى مرقيانوس (Marcien) مكانه، فأعلن الإمبراطور الجديد عن رغبته في عقد مجمع يوافق عليه البابا، وسارع الأساقفة إلى تلبية هذه الرغبة خاضعين كالعادة لهوى النظام القائم، واجتمعوا في خلقدونية (Chalcédoine) على ضفاف البوسفور سنة 451، وأعلنوا «أن المسيح ابن الله الوحيد هو رب واحد في طبيعتين بدون امتزاج ولا تغيّر (ضد القائلين بالطبيعة الواحدة أو المونوفيزيين) (Monophysites) وبدون تقسيم أو تفريق (ضد النساطرة) ودون أن يلغي هذا الاتحاد تمايز الطبيعتين، ومع بقاء خواص كل من الطبيعتين على حالها». واعتبر مجمع خلقدونية المجمع المسكوني الرابع وسمّي أنصاره بالخلقدونيين[197].

وهكذا، ومنذ منتصف القرن الخامس، أصبحت المسيحية الشرقية تنقسم إلى ثلاث فرق كبرى: النساطرة[198] في العراق وبلاد فارس بالخصوص من

(197) انظر في هذا الصدد مجموع الدراسات التي نشرها أ. قريلماير A. Grillmeier وهـ. باخت H. Bacht تحت عنوان: Das Konzil von Chalkedon. Geschince und gegenwart.

(198) أو النسطوريون، ويسمون اليوم الكلدان الأرثوذكس.

جهة، والمونوفيزيين ـ الذين سيعرفون فيما بعد باليعقوبيين أو السريان اليعاقبة نسبة إلى يعقوب البردعي (Jacques Baradée) أسقف الرها المتوفى سنة 578 ـ في مصر والشام من جهة ثانية، والخلقدونيين أو الملكية (وكذلك الملكائيين والملكانيين والروم = أتباع دين الملك أي الإمبراطور البيزنطي) المتفرقين في الشرق الأدنى وآسيا الصغرى من جهة ثالثة. ولم تجد محاولات السلطة الإمبراطورية المتكررة شيئاً في توحيد هذه الفرق التي انتظمت كل واحدة منها في كنيسة منشقة عن الأخريين تبلورت حولها الاعتبارات القومية والاختلافات الثقافية. فلا «مرسوم الاتحاد» (Hénothique) الذي أصدره الإمبراطور زينون (Zénon) سنة 482، ولا «المجمع الخامس» المنعقد في القسطنطينية سنة 553 والذي دعا إليه الإمبراطور يوستينيانوس (Justinien)، ولا السياسة المعتدلة التي سلكها بعض الأباطرة، ولا الاضطهاد الذي سلطه أباطرة آخرون على مخالفيهم، غيرت شيئاً من هذا الانشقاق بل لعله تفاقم بمرور الأيام[199]، حتى إذا جاء الإسلام وانتشر في البلاد التي كانت تابعة لبيزنطة استقبل اليعاقبة والنساطرة المسلمين باعتبارهم محرّرين من طغيان الروم الكفار في نظرهم رغم انتسابهم جميعاً إلى المسيحية[200].

أما في الغرب فقد كانت الدوناتية أهم حزب معارض في أفريقية في القرن الرابع، وقد شغلت السلطة الرومانية والكنيسة باطراد، حتى إذا منعها الإمبراطور هونوريوس (Honorius) لآخر مرة سنة 411، بعد أن غير سياسته إزاءها قبل ذلك خمس مرات، كان ذلك إيذاناً بنهاية أفريقية الرومانية على أيدي الوندال الذين اكتسحوها سنة 429. ولكن ما إن تمّ القضاء على الدوناتية حتى ظهرت في أفريقية وفي بعض مناطق أوروبا حوالى سنتي 410 ـ 412 «هرطقة»

(199) ليس من غرضنا تتبع أطوار هذه الخصومات بالنظر إلى أنها ضئيلة الأهمية في تطور العقائد المسيحية بعد مجمع خلقدونية، ويمكن الرجوع في شأنها إلى تواريخ الكنيسة الحديثة.

(200) انظر مثلاً في هذا الصدد البابين الأول والثاني من كتاب: A Ducellier, Le Miroir de l'islam.

أخرى عرفت بـ«البيلاجيانية» (Pélagianisme)[201] وامتدت طوال القرن الخامس. كان بيلاجيوس (Pélage) (ت. نحو سنة 430)، وهو راهب من أصل بريطاني، ويوليانس (Julien) وأتباع هذا المذهب يدعون إلى مثل أعلى من الكمال الإنجيلي ومن الخضوع للشريعة الإلهية، لكنهم يقللون من شأن مفهوم الخطيئة الأولى ومن شأن «فضيحة» الصليب، ويرون أن المسيح أنموذج ينبغي احتذاؤه أكثر مما هو فاد، وبالتالي أنه يمكن الحصول على الخلاص الروحي من دون «النعمى» ومن دون وساطة المسيح. وكما جند أوغسطينوس (Augustin) (ت. سنة 430)[202] قلمه للرد على المانوية والدوناتية فإنه كرّس السنوات الأخيرة من حياته للرد على البيلاجيانيين، لكن الإمبراطورية الرومانية الغربية كانت في هذه العقود الأولى من القرن الخامس تحتضر تحت وطأة الغزوات الجرمانية التي ستغير وجه أوروبا وستقضي على كل حركة فكرية جديرة بهذا الاسم لمدة قرون عديدة[203]. فليس غريباً، والحالة هذه، أن لا تعرف الكنيسة اللاتينية شخصيات ذات شأن بعد موت أوغسطينوس وأن توجه كل طاقاتها إلى التنظيم الكنسي وإلى الحد من آثار الغزو «البربري» (barbare) وما صحبه من تقويض للمجتمع القديم ومن إحياء للأريوسية أو للوثنية.

تتبعنا إلى هذا الحد أهم التيارات العقدية والمذاهب التي عرفتها المسيحية في القرون الثلاثة التي تلت مجمع نيقية ولا سيما في القرنين الرابع والخامس، ولكن لا مناص للمؤرخ من أن يقف، ولو بصفة سريعة، عند بعض الظواهر الأخرى التي تميّزت بها الكنيسة في هذه الفترة بالذات بالنظر إلى أهميتها في الدلالة على تطور المسيحية كما وكيفا، وهي في الحقيقة متينة الصلة

(201) انظر عنها بالخصوص: (G. de Plinval) 419-397, 128-79/IV, Nlle H. de l'Eglise
وكذلك: J. Ferguson, Pelagius, a Historical and Theological Study.

(202) الدراسات عن هذا الرجل لا تكاد تحصى، ويوجد منها اختيار في:
H.I. Marrou et A.M. Labonnardière, Saint Augustin et l'Augustinisme.

(203) انظر عرضاً عاماً عن هذه الغزوات وآثارها في: P. Courcelle, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques.

بالخصومات التي أثيرت حول الثالوث والتجسد وغيرهما من العقائد الجوهرية، فلم نفصلها إذن عنها إلا حرصاً على وضوح العرض وبيان التفاعل الذي كان موجوداً بين هذه التيارات.

وتتمثل الظاهرة الأولى في أن المسيحية أنجبت في القرن الرابع وبداية الخامس مفكرين من الدرجة الأولى كانوا مسؤولين كنسيين وكتّاباً ممتازين في آن، فأدّوا دوراً أساسياً في توجيه الفكر المسيحي وفي توفير الأرضية النظرية التي اعتمدتها مقررات المجامع. وقد نعتت الفترة التي عاشوا فيها بـ«عصر آباء الكنيسة الذهبي»، وخضع حشر عدد من المفكرين ضمن هؤلاء الآباء، ورفض إطلاق هذا اللقب على آخرين، للمعايير نفسها التي خضع لها قبول عدد من المؤلفات المسيحية العتيقة ضمن العهد الجديد وإنكار مؤلفات أخرى عتيقة مثلها وكانت تتمتع بالتقدير نفسه على أنها منحولة. وهكذا حرم من شرف هذه التسمية مفكرون كانوا يعتبرون حجة في زمنهم مثل أوريجينوس أو أكليمنضس الإسكندري في حين أن أمثال كيرلس الإسكندري كان يتمتع به رغم كل ما يمكن أن يعاب على سلوكه وآرائه.

ومهما يكن من أمر، فإن هؤلاء الآباء قد كرّسوا شرعية اعتماد الكتاب المقدس في ضوء التأويل الذي ارتضته له الأجيال التي سبقتهم وقاموا بالخصوص بتعميق البحث عن التعبير الملائم للعقائد المسيحية. ويكفي للدلالة على هذا التعميق مقارنة المفاهيم الوثنية للدين التي احتفظ بها لاكتانسيوس في أوائل القرن الرابع حين اعتنق المسيحية، بالنظام اللاهوتي المتين والمتكامل الذي وضعه أوغسطينوس في أوائل القرن الخامس، والذي ما زال إلى اليوم عمدة الكنيسة الكاثوليكية. كان لاكتانسيوس يرى أن المسيحيين يعبدون إلٰهين اثنين لكنه لا يرى في ذلك مدعاة للحيرة والاضطراب، إذ إن الأب والابن ليسا إلا واحداً ويوجد بينهما اتفاق كامل باستمرار[204]. وإذا انعدم عنده كل أثر

(204) «Dieu, [dit Lactance] avant même de créer la multitude des anges, a produit comme second un fils bien-aimé. **Les Chrétiens adorent donc deux dieux**, mais cela ne doit troubler personne, car partout, en raison même de leur essence, =

للروح القدس فإن بازيليوس (Basile) (ت. سنة 379) كان يتجنب تسمية الروح القدس بإلٰه ويسكت عن دوره الخاص داخل الثالوث بل يعترف بأن الإقرار بالجهل في هذا الميدان أفضل سلوك وأوثقه[205]. لكن أوغسطينوس، منذ استجاب للهاتف الذي أمره بقوله: «خذ، اقرأ»، قد عبّر مثل آباء الكنيسة الآخرين عن الإيمان المسيحي الكلاسيكي أو بالأحرى عن الإيمان الذي سيصبح تقليدياً وشائعاً في الكنيسة الكاثوليكية منذ منتصف القرن الخامس، سواء فيما يخص الثالوث أو التجسد أو الخطيئة الأولى والفداء أو غيرها من الأسرار والطقوس التي تقوم عليها المسيحية.

وقد كان أبرز آباء الكنيسة اليونانية أثناسيوس الإسكندري (ت. سنة 373) والقبادوقيون (Cappadociens) الثلاثة بازيليوس القيصري (ت. سنة 379) وأخوه غريغوريوس النيسي (Grégoire de Nysse) (ت. سنة 394) وغريغوريوس النازيانزي (ت. سنة 390) ثم يوحنا فم الذهب ـ أو الذهبي الفم (Jean Chrysostome) (ت. سنة 407) وكيرلس الإسكندري (ت. سنة 444). أما في الكنيسة اللاتينية فهم هيلاريوس أسقف بواتيي (Hilaire de Poitiers) (ت. نحو سنة 467) والبابا داماسيوس (Damase) الروماني (ت. سنة 384) وأمبروزيوس أسقف ميلانو (Ambroise de Milan) (ت. سنة 397) وهيرونيموس (Jérôme) (ت. سنة 416) ومارتينس التوري (Martin de Tours) (ت. سنة 397) وأخيراً أوغسطينوس (ت. سنة 430)[206].

الظاهرة الثانية التي تسترعي الانتباه في هذه الفترة الثرية من تاريخ الكنيسة تخص العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية. فقد سبق أن رأينا أمثلة عن

= un pére et un fils ne font qu'un, entre eux deux régne toujours la plus parfaite unanimité», H. Von Campenhausen. Les Péres latins, p. 94.

(205) H Von Campenhausen, Les Pères grecs (204)، المرجع المذكور، ص ص 126 ـ 127.

(206) يمكن الرجوع فيما يخص آباء الكنيسة إلى J. Quasten, initiation aux Pères de l'Eglise، المرجع المذكور، ففيه بيبليوغرافيا وافية، وانظر كذلك كتابي Von Campenhausen المذكورين وهما مترجمان عن الألمانية.

تدخُّل الأباطرة في النزاعات العقدية وترجيحهم لكفة حزب على آخر ودعوتهم إلى انعقاد المجامع بغية إضفاء صبغة شرعية على اختياراتهم سواء كانت دوافعهم دينية أو سياسية بحتة أو دينية ـ سياسية معاً، لكن السلطات الكنسية كانت تحاول بدورها توسيع صلاحياتها وضمان استقلالها والتأثير في الإمبراطور نفسه أو أفراد حاشيته بمختلف الوسائل حتى يسلك السياسة التي في صالحها[207]. وإذا كان ثيودوسيوس قد أصدر في القانون المنسوب إليه أكثر من مائة وخمسين قراراً في تأييد «الأرثودكسية» وتحديدها، وتدخّل حتى في جزئيات النظام الكنسي، فأمر مثلاً سنة 390 بمنع النساء اللائي يتجرأن على قص شعورهن «خلافاً للقوانين الإلهية والبشرية» من دخول الكنائس[208]، فإن ذلك لم يمنع أمبروزيوس من أن يفرض عليه في السنة نفسها توبة جهارية علنية واعترافاً بذنبه إثر المذبحة التي أمر بها في تسالونيكي (Thessalonique) وذهب ضحيتها سبعة آلاف شخص[209]. فكان هذا أول اعتراف بسموّ القانون الإلهي وخضوع لسلطة الكنيسة الروحية، وهو الأنموذج نفسه الذي سيفرضه البابا غريغوريوس السابع (Grégoire VII) على الإمبراطور الجرماني هنري الرابع (Henri IV) في حادثة كانوسا (Canossa) الشهيرة سنة 1077م.

على أن الأمر الذي غيّر وجه الكنيسة منذ القرن الرابع هو استعانة الكنيسة بالسلطة الحاكمة لفرض «الإيمان القويم» على من تعتبرهم هراطقة، والتجاؤها إلى قتلهم عند الاقتضاء. وهكذا قتل الإمبراطور المغتصب مكسيموس (Maxime) سنة 385 أول هرطقي في أسبانيا في شخص بريسكيليانوس (Priscillien)[210]. وبرّر أوغسطينوس في رسالته إلى فنسان (Vincent) استعمال

(207) لذلك فهي لا تتردد في التشهير به إن هو لم ينقد إلى مشيئتها، يقول H.I. Marrou في Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور 1/ 224: «qu'il cesse d'être orthodoxe, et le très saint et très pieux empereur ne sera plus qu'un tyran, un persécuteur. un précurseur de l'antéchrist, un suppôt de Satan».

(208) Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، 1/ 362.

(209) المرجع السابق 1/ 366.

(210) المرجع نفسه 1/ 334.

العنف ضد الدوناتيين[211]. ودأبت الكنيسة على هذا السلوك إزاء المخالفين وإزاء الوثنيين ـ وحتى الموحدين من يهود ثم مسلمين ـ فكان ذلك إيذاناً بقيام محاكم التفتيش في أوروبا القرون الوسطى. ومن دون أن نصل إلى النتائج التي يستخلصها دوستويفسكي (Dostoievski) في فصله الشيّق عن المفتش الأعظم[212] فإنه لا مناص من أن نلحظ على غرار أ. توينبي (A. Toynbee) أن الكنيسة مكّنت مضطهديها من تبرير مجاني بارتكابها الإثم نفسه الذي أدى إلى سقوطهم[213]، وأن المسيحية انتشرت بالقهر وبقوة السلاح منذ أصبحت ديناً رسمياً[214]، وأن الكثلكة بخاصة استغلت هذه الوضعية لتزيح كل رأي مخالف.

وهنا لا بد من التمييز بين وضع الكنيسة اللاتينية ووضع أختها ومنافستها اليونانية. فإذا كان أسقف روما لم يطلق على نفسه لقب «نائب المسيح» إلا في القرن الثالث عشر، فإن كرسيه أصبح يسمى «رسولياً» منذ عهد داماسيوس الذي كان أول من توجه إلى غيره من الأساقفة بعبارة «أبنائي» عوض «إخواني» ثم تسمى خلفه سيريسيوس (Sirice) (384 ـ 399) بلقب «البابا» وتسمى ليون الأول (Léon I) (440 ـ 461) «بالحبر الأعظم» (Pontifex maximus) وهو اللقب الوثني الذي تخلى عنه الأباطرة[215]. والواقع أن السقوط الفعلي للإمبراطورية الرومانية الغربية بعد عهد ثيودوسيوس هو الذي سمح للبابوية بملء الفراغ الذي تركه سقوطها، وتوطيد سلطة «البابا»، وبالتالي النجاح في نشر المسيحية في أوروبا، رغم فرض اللغة اللاتينية على الداخلين فيها، في حين أن إحياء الإمبراطورية

(211) وهي الرسالة نفسها التي نشرت سنة 1573 لتبرير مذبحة السان برتليمي (Saint Barthélémy) ليلة 24 أوت 1572م وأعيد نشرها سنة 1686م عند تراجع لويس الرابع عشر (Louis XIV) في مرسوم نانت.

(212) الأخوة كارامازوف (Les frères Karamazov)، الباب الخامس من الكتاب الخامس.

(213) A. Toynbee, L'Histoire، المرجع المذكور، ص ص 400 ـ 401.

(214) انظر مثلاً: Gramsci, Passato e pressente, Turin, 1966. p. 120-121. مذكور في: H. Portelli, Gramsci et la question religieuse, p. 60-61
والملاحظ أن القرار بالحكم بالموت على الوثنيين قد أصدر سنة 435م.

(215) Histoire des Religions، المرجع المذكور، 2/ 463 ـ 764.

في الشرق حال دون نمو بطريركية جامعة على نمط البابوية، وأدى إلى تبعية الكنيسة للدولة ومن ثم إلى بطء في توسيع ميدانها، إذ كان على الداخلين في المسيحية في هذه الحالة أن يتخلوا عن استقلالهم السياسي وإن أمكن لهم الاحتفاظ بلغتهم.

أما الظاهرة الثالثة البارزة في هذه الفترة فهي من دون شك تغلغل المسيحية عقيدة وأخلاقاً وسلوكاً في مختلف الفئات والأصناف الاجتماعية التي بلغتها، وتأثرها في مقابل ذلك بالمفاهيم والعادات السائدة في هذه الأصناف ولا سيما الشعبية منها. فمنذ القرن الرابع اكتسبت الكنائس شكلها النهائي وخصص فيها مكان للتعميد يحتوي على حوض يرش منه الماء على المترشحين للعماد بعد أن يهيّؤوا لقبول الأسرار المسيحية. وقد كان التعميد يمارس في الغالب في سن متقدمة، حتى إن أمبروزيوس لم يكن قد عمّد بعد عندما سمّي أسقفاً على ميلانو سنة 374 وعمره إذ ذاك خمس وثلاثون سنة، بل إن سينيزيوس القيرواني (Synésius de Cyrène) (ت. سنة 413) لم يعمّد قط وانتخب رغم ذلك أسقفاً، والطريف أنه أول من أصدر ضرباً بالحرم سجله تاريخ الكنيسة[216]. وكانت تفرض على الخطأة التوبة العلنية ولا يقبل التائبون من جديد إلا بعد مضي فترة طويلة وفي احتفال علني هو أيضاً. كما بدأت تنتشر منذ القرن الرابع عادة مباركة القادمين على الزواج دون أن تكون إجبارية، وتمارس الطقوس نفسها بالنسبة إلى العذارى المترهبات باعتبار أنهن زوجات المسيح[217].

ونسجت الكنيسة في تنظيماتها على منوال الهياكل الإدارية وحصرت بالخصوص سلطة إشراف الأسقف على منطقة جغرافية معيّنة سميت الأبرشية (Diocèse)، وهو الاسم الذي كان يدل على الدائرة المدنية منذ الإصلاح الذي قام به ديوقليتيانس في آخر القرن الثالث. ولم يكن الأساقفة يتمتعون كلهم

(216) H Von Campenhausen, Les pères grecs، المرجع المذكور ص183.

(217) Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، 1/ 354.

بثقافة عالية أو بأخلاق مثالية ومنهم من كان جاهلاً بالمرة، لكن عدداً متزايداً من المسيحيين كان يتوق إلى حياة مسيحية كاملة، فانتشرت الرهبانية والرياضات الاختلائية على نطاق واسع، وبدأت تظهر في هذه الفترة القواعد المنظمة لمجموعات الرهبان التي أحدثت ابتداء من القرن الرابع في أغلب أنحاء العالم المسيحي انطلاقاً من مصر، وخصوصاً منذ حركة أنطونيوس (Antoine) وباخوم (Pakhôme)[218].

ويتجلى من جهة أخرى تأثير العقائد الشعبية وحتى الوثنية في المسيحية في مظاهر التقوى التي برزت في هذه الفترة وكان لبعضها شأن وأي شأن فيما بعد. ونذكر منها على وجه الخصوص الإيمان بالخوارق والمعجزات والتعبد للشهداء و«بقايا» (reliques) القديسين، وفي طليعتها بقايا الخشبة التي يظن أن عيسى قد صلب عليها[219]. فكانت الكنائس المحدثة، وحتى المؤمنون فرادى، حريصين على امتلاك بعض البقايا الثمينة تيمناً وحرصاً على دفع الشرور بمختلف أنواعها. ومنها كذلك إكرام الأيقونات أو الصور المقدسة والتعبد لها. فقد كانت الكنيسة في أول أمرها تقاوم هذه الظاهرة بشدة عملاً بما جاء من النهي عنها في العهد القديم[220]. منعت المادة السادسة والثلاثون من قانون مجمع البيرة (Elvire) (300 ـ 311) عرض الصور في الكنائس، ورفض أوزيبيوس القيصري (ت. سنة 340) بعث صورة طلبتها منه أخت قسطنطين الكبير، ومزّق أبيفانس (Epiphane) (ت. سنة 304) مطران قبرص ستاراً مطرزاً بصورة وجده معلقاً في كنيسة، وقام أكسناياس (Xenaïas) المونوفيزي سنة 428 بحملة شعواء على التعبد للصور، وشهد القرن السادس انتفاضات ضد هذه العادة في الرها وأنطاكية ومرسيليا ونربونة (Narbonne) والقسطنطينية وغيرها من

(218) يمكن الرجوع مثلاً فيما يخص الرهبانية الشرقية إلى: A.J. Festugière, Les Moines d'orient وانظر عن الرهبان في الغرب: D. Decarreaux Les Moines et la civilisation en Occident. Des invasions à Charlemagne.

(219) والملاحظ أن التعبد للصليب لم يدخل الغرب إلا في بداية القرن السابع: Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، 2/ 120.

(220) سفر الخروج 20/ 4.

الأماكن[221]. لكن هذه المجهودات وأمثالها كانت عديمة الجدوى كما تدل على ذلك المعركة الحامية التي اندلعت حول الأيقونات في القرن الثامن.

وأخيراً يجدر بنا الوقوف عند مدى انتشار المسيحية عمودياً وأفقياً. فلقد كانت الطبقات الحضرية الوسطى والسفلى في بداية القرن الرابع هي التي اعتنقت المسيحيّة، أما الأرستقراطية والطبقات الريفية المعوزة فلم تكد تبلغهما. إلا أن التقهقر الاقتصادي ونمو البيروقراطية أديا إلى ارتقاء هذه الطبقات الحضرية الوسطى والسفلى، وهو ما يفسّر إلى حد ما الثغرة التي فتحتها المسيحية في عهد قسطنطين، ولكن عندما اتضح انتصار الدين الجديد كان دور هذه الطبقات التي حملته قد بدأ في التقلص بالنظر إلى تفتت الدولة وركود الاقتصاد النقدي والحضري. ويمكن القول إن المسيحية قد نجحت من سقوط البنى الفوقية الهشة التي كانت موجودة في العهد الأخير من الإمبراطورية الرومانية بعدم تضامنها مع الطبقات الاجتماعية التي حققت نجاحها، فتولت الارستقراطية أولاً ثم الطبقات الريفية تركيزها في المجتمع منذ النصف الثاني من القرن الرابع، واضطرت الكنيسة في غياب الانسجام بين المستوى الذهني والثقافي لهذين الصنفين، إلى سلوك السبل الملتوية للمحافظة على نواتها المركزية، وساعدها في بلوغ هذا الهدف «اهتداء» السلطة السياسية وما وضعته على ذمتها من وسائل الترغيب والترهيب. لذا اعتبرت أن دخول الأمم والشعوب في المسيحية إنما يتم غالباً من فوق إلى تحت إثر تنصّر القادة السياسيين كما يدل على ذلك مثال كلوفيس (Clovis) أول ملوك فرنسا (481 ـ 511)[222].

أما على الصعيد الجغرافي فقد كانت المسيحية في عهد قسطنطين ظاهرة حضرية متوسطية أساساً، لكنها في مطلع القرن السابع عمّت المناطق التي كان حضورها فيها مسموحاً به سياسياً والتي مهّد سبلها تفوق الإمبراطورية ثقافياً.

(221) A. Toynbee, L'Histoire، المرجع المذكور، ص ص 653 ـ 654.

(222) ارجع مثلاً في هذا الصدد إلى Histoire des Religions، المرجع المذكور 2/ 755.

وهكذا تكاثرت الأسقفيات (Evêchés) بصفة ملحوظة ومطّردة من غرب أوروبا في بريطانيا وإيرلندا شمالاً وفي إسبانيا جنوباً إلى حدود الإمبراطورية الشرقية في آسيا الصغرى، مروراً ببلاد اليونان وبسواحل أفريقية ووادي النيل وسوريا وفلسطين وبعض مناطق العراق وبلاد فارس[223]. ونشير أخيراً إلى أن الحضور المسيحي في الحجاز ـ مهد الإسلام ـ لا يكاد يذكر، لكن أطراف الجزيرة كانت تحتوي على جاليات مسيحية هامة. فكان الغساسنة مونوفيزيين واللخميون في الحيرة نساطرة، لكن سلطة هؤلاء الفعلية انتهت سنة 602 بموت النعمان الثالث، في حين أن كسرى وضع حداً لسلطة أولئك باحتلاله للقدس سنة 614. وفي جنوب الجزيرة، كانت توجد في اليمن وحول نجران خصوصاً مجموعة مسيحية هامة مونوفيزية المذهب مثل الكنيسة الحبشية والنوبية[224]، لكن معلوماتنا عن المسيحية العربية عامة ضئيلة جداً في الواقع إذا ما قورنت بما نعرفه عن كنائس محلّية أخرى. ومن المؤسف أننا لا نعلم بدقة كيف تم دخول العرب في هذا الدين، وما هي خصائص المعتقدات السائدة بين القبائل المتنصرة، وهل كانت شبيهة بما عرفت به الاتجاهات المونوفيزية والنسطورية أم كانت أقرب إلى المسيهودية العتيقة والفرق التغطيسية، وبعبارة أخرى هل كانت أكثر وفاء للفكر السامي بحيث مهدت السبيل ـ إلى جانب اليهودية وحركة الحنفاء ـ لنجاح الدعوة الإسلامية.

4 ـ المسيحية القروسطية: من ظهور الإسلام إلى آخر القرن الرابع/العاشر

لن تستوقفنا هذه الفترة طويلاً رغم أن الجدل الإسلامي ـ المسيحي الذي نهتم به في هذا البحث قد ألف في هذه القرون الأربعة بالذات، أولاً لأن خصائص التفكير المسيحي في البلاد الإسلامية ستظهر من خلال عرضنا لردود

(223) انظر مثلاً: Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور 1/ 321 ـ 332 و414 ـ 421 وقائمة المراجع الملحقة بهذين الفصلين.

(224) فيما يتعلق بانتشار المسيحية في بلاد العرب عند ظهور الإسلام وقبله، انظر بالخصوص: T. Androe, Les origines de l'islam et le christianisme وكذلك: J. Spencer Trimingham, Christianity among the Arabs in Pre-islamic Times

المسلمين على النصارى، وثانياً لأن العقائد المسيحية الأساسية قد حدّدت بعد في شكلها النهائي في القرون السابقة، وثالثاً لأن هذه الفترة في العالم المسيحي فترة ركود على المستوى النظري ولا نكاد نعثر فيها على مفكرين يتسمون بالطرافة والعمق وسعة الثقافة بحيث يعادلون نظراءهم المسلمين ـ وحتى اليهود ـ أو يقتربون من منزلتهم مجرّد الاقتراب. لذا سنقتصر على استعراض أهم المشاكل العقائدية التي أثيرت في الفكر المسيحي وأبرز الخصائص التي ميّزت الحياة المسيحية إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، آخذين فيها في الاعتبار نواحي الجدة الناجمة عن تغيّر المعطيات التاريخية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفروق بين الظروف الموضوعية في أوروبا وفي بيزنطة[225].

ظهرت المشكلة العقدية الأولى في القرن السابع م. نتيجة طبيعية لانقسام الكنيسة إلى ملكية ومونوفيزية ونسطورية. فقد كان النساطرة يعيشون في ظل الإمبراطورية الفارسية في المناطق التابعة لنفوذها، فلما احتل الفرس الشام وفلسطين ودخلوا القدس سنة 614 ثم احتلوا مصر بداية من سنة 617 أصبحت كنيسة الأقباط وكنيسة السريان اليعاقبة كلتاهما تحت حمايتهم وتمتعتا في ظلهم بمعاملة تفضيلية. ولكن ما إن انتصر هرقل (Héraclius) (610 ـ 20/ 641) على الفرس في نينوى (Ninive) سنة 6/ 627 حتى بذل ما في وسعه للحصول على ولاء المونوفيزيين، فعمل على نشر العقيدة التي دعا إليها سرجيوس (Sergius) بطريرك القسطنطينية منذ السنوات الأولى من حكمه والقائلة بأن للمسيح طبيعتين اثنتين ولكن له «قوة» أو «فعالية» (force active) واحدة (monoémergisme)، وظن أنه وفق بذلك في العثور على حل وسط يقبله الخلقدونيون والمونوفيزيون. وبدا في أول الأمر أن مساعيه كلّلت بالنجاح وأن هناك إجماعاً على قبول هذه

(225) إن أحدث الدراسات التاريخية الخاصة بالفترة الممتدة من القرن السابع إلى العاشر م. هي التي ينشرها منذ سنة 1954 المركز الإيطالي للدراسات المتعلقة بأوائل القرون الوسطى Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto medievo (Spolète) انظر خاصة الأعداد: I (1954)، III (1956)، IV (1957)، V (1958)، VII (1960)، IX (1962)، XIV (1966).

الصيغة، ولا سيما بعد موافقة البابا هونوريوس الأول (Honorius I) عليها سنة 12/ 633. إلا أن هذا الإجماع الظاهري كان في الواقع قائماً على اللبس وعلى الانتهازية السياسية، وما لبث أن انبرى لمقاومته الراهب صفرونيوس (Sophronius) ـ الذي أصبح فيما بعد بطريرك القدس ـ والراهب مكسيموس «المعترف» (Maxime le confesseur) (ت. 42/ 662) أشهر لاهوتيي ذلك العصر[226].

ولم تزد الفتوحات الإسلامية ابتداء من سنة 13/ 634 هرقل إلا حرصاً على تحقيق الوحدة الدينية في الإمبراطورية، فعدل عن القول بالقوة أو الفعالية الواحدة في المسيح، عندما اتضح له فشل هذه الصيغة، إلى القول بالمشيئة الواحدة فيه (Monothélisme)، وحاول فرض الصيغة الجديدة بإصدار مرسوم «البيان» (Ekthesis) سنة 17/ 638. وكانت النتائج هذه المرة سلبية تماماً إذ إن الخلقدونيين رأوا في القول بالمشيئة الواحدة ميلاً إلى المونوفيزيين وانتقاصاً من طبيعة المسيح البشرية. وتزعّم هذه المقاومة البابوان يوحنا الرابع (Jean IV) (19/ 640 ـ 22/ 642) وثيودوروس الأول (Theodore I) (22/ 642 ـ 29/ 649). فاضطر الإمبراطور قسطندس الثاني (Constant II) (20/ 641 ـ 48/ 668) إلى سحب مرسوم «البيان» وبدّله بمرسوم «الأنموذج» (Typos) سنة 27/ 648 مانعاً فيه من النقاش حول «الفعاليات» أو «المشيئات» في المسيح، وأصر على تطبيق هذا المرسوم مدة عشرين سنة مستعملاً كل الوسائل حتى الشديدة منها والعنيفة، فردّ على عقد البابا مرتينس الأول (Martin I) (28/ 649 ـ 33/ 653) مجمعاً في اللاطران (Latran) سنة 28/ 649 حرّمت فيه المونوتيلية بإيقافه سنة 33/ 653 ومحاكمته أمام مجلس الشيوخ في القسطنطينية بتهمة الخيانة العظمى ثم نفيه إلى القرم (Crimée) حيث مات بعد مدة قصيرة، وسلط الضغوط نفسها على الراهب مكسيموس لحمله على قبول «الأنموذج» دون جدوى.

وكان الزحف العربي متواصلاً في هذه الأثناء، فتمّ فتح فارس والعراق

(226) انظر عنه خاصة: L. Thunberg, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor.

والشام ومصر وشرع في فتح أفريقية بداية من سنة 50/ 670. وبلغ المسلمون القسطنطينية سنة 54/ 674 وحاصروها إلى سنة 58/ 678. ففقدت الخصومة العقدية أهميتها بدخول المونوفيزيين في الحكم الإسلامي، وحل محلها الشعور بتأكد التصالح بين القسطنطينية وروما، فدعا الإمبراطور قسطنطين الرابع (48/ 668 ـ 66/ 686) بموافقة البابا «المجمع المسكوني السادس» (60/ 680 ـ 61/ 681)، وتم في هذا المجمع القسطنطيني الثالث تكفير «المونوتيلية» والعودة إلى مقررات خلقدونية مع إضافة وجوب الإيمان بأن في المسيح فعاليتين طبيعيتين حقيقيتين دون تقسيم ولا استحالة ولا تفريق ولا امتزاج، وبأن هاتين المشيئتين لا تضاد إحداهما الأخرى بل تعمل كلتاهما بالاشتراك مع الأخرى ما هو خاص بها[227].

أما الأزمة الثانية التي عرفتها المسيحية في هذه الفترة فقد قسمت الكنيسة البيزنطية لمدة تزيد على القرن (108/ 726 ـ 228/ 843) إلى حزبين متقابلين وأثارت حملة من أعمال العنف والاضطهاد. كان محور الخصام هو التعبد للصور، وليست هذه الظاهرة وليدة القرن الثاني/ الثامن كما رأينا، لكنها اكتسبت أبعاداً جديدة سياسية ـ دينية بإعلان الإمبراطور ليون الثالث (Léon III) (ت. سنة 123/ 741) سنة 108/ 726 معارضته للتعبد للأيقونات، وبتحطيم صورة للمسيح ـ كانت محل تقدير ـ بأمر منه. ولا يستبعد أن يكون للاحتكاك بالإسلام ضلع في هذه المعارضة التي تفاقمت سنة 112/ 730 بإصدار مرسوم يمنع التعبد للأيقونات ويأمر بالقضاء على كل الصور المقدسة. ولقي المقاومون لإرادة ليون مختلف أنواع التعسف، لكن الاضطهاد بلغ أوجه في عهد ابنه قسطنطين الخامس (123/ 741 ـ 158/ 775) وهو الذي عقد مجمعاً سنة 137/ 754

(227) انظر عن مقررات هذا المجمع: G. Dumeige, La Foi catholique, Textex doctrinaux du magistère de l'Eglise، ص 214. وعن الخصومة حول الفعالية الواحدة والمشيئة الواحدة وما حف بها: الجزء الخامس من Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، الفصول من 3 إلى 7، ص ص 79 ـ 210، والبيبليوغرافيا المثبتة في هذا الجزء، ص7 وما يليها. وانظر بالعربية فريد جبر، المرجع المذكور، ص ص 342 ـ 349.

شارك فيه 338 أسقفاً أجمعوا على اعتبار التعبد للصور شركاً وكفّروا زعماء الحزب المؤيد له وأبرزهم يوحنا الدمشقي (Jean Damascène) (ت. سنة 131/ 749) أشهر لاهوتيي عصره وآخر آباء الكنيسة[228]. ثم هدأت العاصفة بعض الشيء، في عهد قسطنطين السادس (154/ 771 ـ 805) بدعم من أمه إيرينة (Irène) الوصية عليه في صباه، فعقد سنة 171/ 787 مجمع مضاد لمجمع سنة 137/ 754 شارك فيه 350 أسقفاً أعلنوا عن اعتبار منع التعبد للصور هرطقة وأعادوا للأيقونات مكانتها، وهو المجمع المعروف في العالم المسيحي الشرقي بالمجمع المسكوني السابع. وكان الفصل قبل الأخير من هذه الأزمة عودة إلى اضطهاد المتعبدين للصور طوال ثلاثين سنة وخصوصاً في عهد ليون الخامس (197/ 813 ـ 205/ 820) وثيوفيلس (Théopile) (214/ 829 ـ 227/ 842). إلا أن الحزب المعارض لهذا التعبد قد فقد قوّته تدريجياً بحيث لم تجد مبادرة الإمبراطورة ثيودورة (Théodora) لعقد مجمع محلّي في 228/ 843 صعوبة تذكر، وكان ذاك المجمع الذي استرجع معه إكرام الصور مكانته بمثابة بداية تاريخ الكنيسة البيزنطية القروسطية[229].

وجدير بالملاحظة أن الكنيسة الغربية لم تكن معنية البتة بهذه الخصومة حول الصور المقدسة، وفي ذلك دليل إضافي على القطيعة التدريجية الحاصلة بين روما وبيزنطة والناجمة عن التطورات السياسية والاجتماعية وعلى ركود الحياة الفكرية في أوروبا طوال القرون الأربعة التي تلت موت البابا غريغوريوس الأكبر (Grégoire le Grand) سنة 604م[230]. كانت البابوية في هذه القرون تعيش أحلك فترات تاريخها، فتعاقب البابوات على كرسي بطرس بنسق سريع ولا سيما في

(228) انظر عنه مثلاً: J. Nasrallah, Saint Jean de Damas.

(229) انظر مثلاً عن الخصومة حول الصور المقدسة: Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور 5/ 431 ـ 470، وكذلك: P.J. Alexander, The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiatical Policy and image worship in the Byzantine Empire.

(230) ارجع مثلاً إلى: A. Laistner, Thought and Letters in Western Europe AD 500-900.

القرون السابع والتاسع والعاشر م. وهكذا انتصب عشرون من البابوات من 604 إلى 82/ 701 وعشرون آخرون بين 200/ 816 و287/ 900 وثلاثة وثلاثون من 287/ 900 إلى 393/ 1003، أي بمعدل يقل عن الخمس سنوات بالنسبة إلى المدة التي يمارسون فيها سلطتهم في مجموع هذه القرون الثلاثة[231]، وذلك دون اعتبار للفضائح المصاحبة لتولّي العديد منهم هذا المنصب الديني الرفيع[232]. ومنذ سقوط آخر معاقل البيزنطيين في إيطاليا سنة 133/ 751 على أيدي اللومبرديين (Lombards)، ارتمت البابوية في أحضان الفرنج (Francs). وكانت المعاهدة التي أبرمها البابا استيفنس الأول (Etienne I) مع ملكهم بيبان (Pépin) سنة 136/ 754 منذرة بتتويج الإمبراطور شارلمان (Charlemagne) سنة 184/ 800، وهو ما يعني الإعراض النهائي عن الإمبراطورية البيزنطية وبداية علاقات جديدة مع السلطة عرفت في التاريخ بالقيصرية ـ البابوية (Césaropapisme)[233].

ومن الطبيعي أن تكون الكنيسة الغربية، وقد اشتغلت بملء الفراغ الذي خلّفه البيزنطيون، عاملة على بسط نفوذها وتدعيمه وإرساء تنظيماتها على أساس متين وفي علاقة جدلية مع السلط القائمة؛ لذا، وعلاوة على تدني المستوى الحضاري بعامة في هذه الفترة، لم يعرف الغرب المسيحي إلا موضوعين لاهوتيين اثنين احتد حولهما الجدل بعض الشيء في القرن التاسع م: أولهما يتعلق بطبيعة حضور المسيح في الخبز والخمر لدى تناول القربان المقدس، والثاني يخص «النعمى» والجبر والاختيار[234]، ثم كانت إضافة عبارة «ومن

(231) Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، 2/ 73.

(232) من ذلك مثلاً أن ماروزيا (Marozia)، وهي ابنة عضو في مجلس الشيوخ، كانت خليلة للبابا سرجيوس الثالث (Serge III) (291/ 904 ـ 298/ 911). وقد تزوجت ثلاث مرات من رجال ذوي نفوذ ثم أصبحت حاكمة روما الحقيقية بداية من سنة 316/ 928 فتمكنت من تعيين الابن الذي أنجبته من سرجيوس الثالث بابا تحت اسم يوحنا الحادي عشر (Jean XI) (319/ 931 ـ 323/ 935)، المرجع السابق، 2/ 84.

(233) انظر مثلاً: M. Pacaut, La Théocratie, l'Eglise et le pouvoir au Moyen-Age وخاصة الباب الثاني، ص ص 35 ـ 62.

(234) راجع على سبيل المثال: Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، 2/ 164 ـ 166.

الابن» (filioque) لقانون الإيمان المتمخض عن مجمع القسطنطينية لسنة 381 والمشهور بقاعدة نيقية في أسبانيا أولاً منذ مجمع طليطلة سنة 589 ثم في فرنسا وألمانيا، ومسارعة شرلمان إلى تبنّيها سلاحاً ضد اليونان، من عوامل الخصومة بين الكنيسة الرومانية والكنيسة البيزنطية والقطيعة النهائية بينهما سنة 446/ 1054. كانت هذه العبارة تعني أن الروح القدس لا يصدر عن الآب فحسب، بل عن الآب والابن في آن، وعارضتها الكنيسة البيزنطية ـ الأرثودكسية بشدة في حين أن روما قبلتها وتبنتها رسمياً في القرن الخامس/ الحادي عشر[235]. ولا ننسى من جهة أخرى أن اللاتينية التي كانت لغة الإدارة البيزنطية الرسمية قد عوضت باليونانية منذ القرن الأول/ السابع فنسيها البيزنطيون بسرعة، ثم إن السيادة في البحر الأبيض المتوسط قد انتقلت إلى أيدي العرب، وقضى الصقالبة الوثنيون على المسيحية في الّيرية (Illyrie) من بلاد البلقان[236] فشكّل فقدانها حاجزاً طبيعياً في وجه العلاقات بين القسطنطينية وروما من طريق البر. وكلها عوامل تضافرت مع العنصر الديني المحض لترسيخ هذه القطيعة.

واصلت الكنيسة الشرقية إذن ـ ولكن في حدود ضيقة ـ السنة الثقافية والدينية التي بدأت بتنصر قسطنطين، في حين أن الكنيسة الغربية تأثرت بالمخاض الذي كانت تشهده أوروبا واحتلت فيها الطقوس بمختلف أنواعها منزلة محورية. ولا يمكن تبيّن أبعاد هذه الظاهرة دون الإلمام بمدى انتشار المسيحية في الفترة التي تعنينا وبالعناصر البشرية التي تتكون منها. ونذكّر أولاً بأن المسيحية لم تكن عند ظهور الإسلام قد بلغت أقصى انتشارها في أوروبا لا شمالاً ولا شرقاً، بحيث حصرتها الفتوحات الإسلامية في مقاطعة تراوس (Thrace) وبلاد اليونان التابعتين لبيزنطة وفي ممر ضيّق يمر من إيطاليا إلى إنجلترا عبر البلاد الإفرنجية. وكان القسم الأوفر من شبه الجزيرة البلقانية قد تخلص من السلطة السياسية البيزنطية تحت تأثير الغزوات الصقلبية في القرنين

(235) المرجع السابق 2/ 128 ـ 129. وانظر وجهة نظر أورثوذكسية في: V. Lossky, Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient.

(236) هذه المقاطعة مقسمة اليوم بين إيطاليا ويوغسلافيا والنمسا.

الأول/ السابع والثاني/ الثامن، لكن المبشرين المسيحيين استردوا نشاطهم منذ منتصف القرن الثالث/ التاسع وشرعوا في تنصير شعوب أوروبا الشرقية وخصوصاً طبقاتها الحاكمة. أما في غرب أوروبا فقد تمّ القضاء في بداية القرن الأول/ السابع على الأريوسية في بلاد الغال (Gaule) واستمر العمل التبشيري حثيثاً في الشعوب الجرمانية. وكثيراً ما كان يمارس التعميد قهراً كما هو الشأن بالنسبة إلى السكسونيين (Saxons) الذين أرغمهم شرلمان عليه، فلا غرو أن تكون أوروبا الغربية بأكملها مسيحية في آخر القرن الرابع/ العاشر، لكنها احتفظت في الواقع تحت غشاء شفاف من الطقوس المسيحية بالعقائد والمتصورات الوثنية الموروثة.

كان الدين في المسيحية القروسطية يشمل جميع نواحي الحياة وكان العماد هو الوسيلة التي يسمح للفرد بواسطتها بالدخول ضمن الكنيسة. وأصبحت مراسم الزواج تحتوي بالخصوص على تسليم خاتم وعلى مباركة كاهن، كما احتل لبس الرداء في «الوظيفة الرهبانية» التي عرفت في هذا العصر ازدهاراً كبيراً أهمية جديدة. ومن الطبيعي أن يكون لتناول القربان المكان الأول في مظاهر التقوى فأمسى حضور القداس (messe) واجباً اجتماعياً مفروضاً على جميع الأهالي وخصوصاً أيام الأحد، وبدأت طقوسه تتعقد ويظهر في احتفالاته الفصل بين عامة المؤمنين والكهنوت. وشهدت هذه الفترة كذلك تطور التوبة العلنية عند ارتكاب خطيئة كبرى إلى اعتراف لدى القسيس - وعلى انفراد - بالذنوب الكبيرة والصغيرة على السواء. وأخيراً ظهر نظام الكنائس الخاصة وعمّ سائر الجهات، فكانت الكنيسة المحلّية ملك شخص معيّن وملك الكاهن إذا كان من أتباع «سيّد»، ذلك أن الإكليروس كان متين الصلة بالنظام الإقطاعي وكان الأساقفة يدفعون مبالغ مالية في مقابل الحصول على مناصبهم، فلم يكن هناك بد من المتاجرة بالأشياء المقدسة وهي الظاهرة المعروفة بالسيمونية (Simonie)[237].

(237) نسبة إلى سيمون (شمعون) الساحر (Simon le Magicien) وهو يهودي تنسب إليه محاولة شراء القدرة على فعل الخوارق من بطرس الحواري.

هذه إذن أهم مميزات العقائد المسيحية منذ نشأتها إلى أواخر القرن الرابع/ العاشر حاولنا أن نضعها قدر الإمكان في إطارها التاريخي وأن نتتبع تطورها في علاقاته مع الظروف الحافة به، وسنرى في الفصول الموالية إلى أي حد تنطبق نظرة المسلمين الذين اهتموا بالمسيحية في القرون الأربعة الأولى للهجرة على واقع هذا الدين وواقع أتباعه، وما هي العوائق التي قد تكون حالت دون تفهُّمه على حقيقته. ويقيننا أن المنهج التاريخي ولا سيما في علم الأديان الحديث هو الكفيل وحده بتوضيح الأمور بصفة موضوعية ودون آراء مسبقة في مجال نحن شاعرون أنه يعسر التخلّص فيه من الحساسيات الدينية والمذهبية، وهو الكفيل بالتالي بتوفير منطلق ثابت لكل عمل مثمر ولكل ممارسة مجدية.

الباب الثاني

الرّدودُ وَظروفها

لا شيء أخطر بالنسبة إلى المؤرخ أو الناقد الأدبي من فصل بعض العناصر من كتاب عن سياقها حتى يجد لها معنى ذاتياً يوشك أن يكون في الأغلب اعتباطياً.

ل. قولدمان، الإله الخفي

النّصوص

لعله بات من الواضح إثر هذا الاستعراض السريع ـ وإن طال ـ للمعتقدات المسيحية في تفاعلها مع البيئات الثقافية التي انتشرت فيها، أن التطور الذي شهده الإيمان المسيحي إنما حصل في إطار عام تبلور بسرعة نسبية إثر نهاية حياة المسيح وتعلّق بألوهية عيسى وبالثالوث. وفي هذه الظاهرة بالذات يبرز الاختلاف مع الإسلام الذي كانت نواته القارة التوحيد المطلق والإيمان بالقرآن كتاباً من الله منزلاً على محمد، أي إن التطور في المعتقدات الإسلامية لم يشمل عقيدة التوحيد والوحي مثلما كان الشأن في المسيحية ـ حيث كان علم اللاهوت يحاول التوفيق بين التوحيد الموروث عن اليهودية والمقولات الناجمة عن ألوهية عيسى والثالوث ـ وتركز اهتمام المسلمين على تأويل الكتاب واستنباط الأحكام منه حتى تتم الملاءمة بين الدين والحياة على الوجه الذي يطمئن فيه المؤمن إلى أن سلوكه الفردي والاجتماعي مطابق للإرادة الإلْهية.

ولم يكن هذا الأمر بالسهولة التي قد يتوهمها المرء لأول وهلة. ويرجع ذلك على الأخص إلى سببين رئيسيين: أولهما تلاحق التغيير في الظروف التي عاشها المسلمون منذ وفاة الرسول وانقطاع الوحي. فكانت الأوضاع المتجددة تستدعي البحث باستمرار عن حلول جديدة ولكن محافظة على مقاصد الشريعة[1].

(1) انظر في هذا الصدد دراسات يوسف شاخت (J.Schacht) وخاصة: The origins of Muhammadan Jurisprudence وكذلك: Introduction to Islamic law.

والسبب الثاني ـ وهو متصل بالأول متين الاتصال ـ أن الذين دخلوا في الإسلام أفواجاً من العرب ومن الأعاجم لم يكن في إمكانهم مهما حاولوا، أن يتخلصوا بسهولة من رواسب معتقداتهم السابقة لإسلامهم. فلم يكن هناك مناص من تأثر التصورات الإسلامية بمختلف الآراء والمذاهب التي كانت تحتل ساحة البلاد المنضوية تحت لواء الدين الجديد. ومعنى ذلك إن الإسلام كان مهدداً بالذوبان في صلب المعتقدات المزاحمة له، وأنه كان مضطراً إلى إثبات خصوصيته في وجه الديانات المتواجدة حوله وبين ظهراني أتباعه.

ولا شك في أن العلاقات الإسلامية المسيحية كانت تحتل الصدارة في هذا الميدان بالنظر إلى الصبغة التبشيرية التي تتسم بها المسيحية ونزعتها الشمولية، وبالنظر كذلك إلى وجود جاليات هامة من النصارى في البلاد المفتوحة، دون اعتبار للصراع القائم مع بيزنطة على الصعيدين السياسي والعسكري وما له من انعكاسات دينية. لذا كان من الطبيعي أن يفرز هذا الوضع جدلاً عقائدياً بين المسلمين والنصارى غير منبتّ لا محالة عن ظروف الحياة الاجتماعية المحسوسة لكنه معبّر أكثر من غيره من الإنتاج الفكري عن الهويّة الإسلامية في إبرازه لمقوماتها الأساسية مقابل المتصورات المسيحية، وللنظرة الإسلامية إلى الإنسان وإلى الكون مقابل النظرة المسيحية إليهما.

وقد رأينا من اللازم، قبل دراسة هذا الإنتاج، أن نعرّف بالنصوص التي اشتملت عليه في القرون الأربعة الأولى للهجرة، ما كان منها كتباً مفردة في الرد على النصارى وما كان منها فصولاً ضمن كتب أشمل أو مقالات ورسائل قصيرة، ولا سيما أن الكثير من تلك النصوص مبعثر في مختلف الكتب والمجلات الشرقية والغربية، وأن نسبة هامة منها ما زالت لم تر النور إما لأنها ما زالت مخطوطة أو لأنها مفقودة لا نعرف عنها إلا عناوينها.

أولاً: النصوص التي وصلتنا
(مرتبة ترتيباً تاريخياً)

1 ـ القرآن

من نافل القول التذكير بأن القرآن هو المصدر الأساسي لأهم المواقف التي تبنّاها المسلمون من المسيحية والمسيحيين، كما هو الشأن بالنسبة إلى قضايا الفكر الإسلامي عموماً. لكن اعتماد النص القرآني لا يعني بالضرورة الاتفاق على تأويله، فالقرآن حمال أوجه بحسب القولة المأثورة. ولذا لم يعدم التاريخ أمثلة عن أنماط من السلوك والنظريات تبلغ حد التناقض الصريح وتدّعي كلها رغم ذلك الوفاء للقرآن. ثم إن طبيعة ترتيب الآيات القرآنية وطريقة العرض الفني للموضوعات فيها تبعدان به عن مناهج الأنظمة الكلامية والفلسفية في الاستدلال والاستنباط وبناء النتائج على المقدمات والتدرج المنطقي من العام إلى الخاص ومن الحسّي إلى المجرد وما إلى ذلك من الطرق المعهودة في الإقناع والاستدلال[2]. فلا غرابة أن يستوجب تناول النص القرآني قدراً كبيراً من الحذر لكل من يرغب في استكشاف أسراره وأبعاده، متجنباً، قدر

(2) يقول محمد أركون في هذا الغرض: «Même dans les passages polémiques contre les «gens du livre», les incrédules, les hypocrites, le style [du Coran] demeure de l'affirmation plus que de la réfuation, du surgissement de la vérité face aux forgeries, aux futilités, aux inconséquences des sourds, des rebelles, des cœurs fermés etc...», Comment lire le Coran، ص ص 21 ـ 22.

الإمكان، إسقاط الآراء المسبقة عليه وعزل بعض آياته عن السياق الذي وردت فيه وعن مجمل النص، وفصلها عن الإطار التاريخي الحاف بها وعن مقاصدها الظرفية والتأسيسية في ميدان العقيدة على السواء.

وأول ما يسترعي انتباه الباحث في هذا المجال أن الآيات المتعلقة بالمسيحية مباشرة لا تجاوز حوالى مائتين وعشرين آية من جملة الـ 6.236 آية التي يحتوي عليها القرآن. فهو إذن غرض ثانوي لا يمثل إلا نحو 3,5 في المائة من النص القرآني، خلافاً لما سيكون عليه الأمر في الكتب الإسلامية المفردة في الرد على النصارى، وكذلك لما كان يتوهمه العديد من كتاب النصرانية الذين ليست لهم معرفة مباشرة بالقرآن من أن غرضه الأساسي هو مهاجمة العقائد المسيحية و«تضليل النصارى»[3].

وبالإضافة إلى هذه النسبة الضئيلة، يلاحظ أن هذه الآيات وردت في ثنايا ثمان وعشرين سورة مختلفة لا تحتوي أحياناً على أكثر من آية واحدة أو آيتين[4] دون اعتبار للتماثل الموجود بينها وبين ما ورد في مواضع أخرى[5].

أما إذا حاولنا تتبع هذه الآيات باعتبار الترتيب التاريخي للسور فإنه يتبين أن القرآن في الفترة المكية الأولى (612 ـ 615م) لم يتناول الأغراض المسيحية بصفة صريحة، بل قد يكون أشار مجرد الإشارة إلى النصارى في آخر سورة الفاتحة بنعتهم «بالضالين» وفي سورة البروج 85 إن اعتبر أصحاب الأخدود المذكورون فيها نصارى نجران الذين قتلوا سنة 523م[6].

(3) انظر مثلاً: A-Th Khoury. Les théologiens byzantins et l'islam.

(4) انظر الفاتحة 1/ 7؛ الأنعام 6/ 85؛ الأعراف 7/ 157؛ يونس 10/ 94؛ النحل 16/ 102 ـ 103؛ الحج 22/ 17؛ العنكبوت 29/ 46 ـ 47؛ الأحزاب 33/ 7؛ الشورى 42/ 13 ـ 14؛ الفتح 48/ 29؛ المجادلة 57/ 27؛ الصف 61/ 6 ـ 14؛ التحريم 66/ 12.

(5) قارن مثلاً الأعراف 7/ 157 بالصف 61/ 6، والحج 22/ 17 بالبقرة 2/ 62 5 ـ 69، والتحريم 66/ 12 بالأنبياء 211/ 91.

(6) انظر عن هذه الفترة: Fazlur Rahman, Pre-foundations of the muslim community in Mecca.

وتحددت معالم النظرة القرآنية إلى المعتقدات المسيحية في الفترة المكية الثانية (616 ـ 619م) على ثلاثة مستويات:

- الأول فيه تعرض إلى أشخاص زكرياء ويحيى ومريم وعيسى بصورة لا تختلف في جوهرها عما يؤمن به النصارى وعما ورد في الأناجيل «القانونية» أو «المنحولة»، بحيث يقص القرآن نبأ تبشير الله زكرياء، وقد بلغ من الكبر عتيا وكانت امرأته عاقراً، بيحيى (= يوحنا المعمدان) وولادة مريم ﴿ٱلَّتِيٓ أَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا﴾ لعيسى بنفخ من روح الله ودون أن يمسها بشر ليكون آية للناس ورحمة، وما حف بهذه الولادة من ظروف خارقة للعادة[7].
- والمستوى الثاني فيه دحض لعقيدة بنوّة المسيح لله وتأكيد على أنه عبد ونبي جاء بالحكمة والبينات ودعا إلى التوحيد، وأنه علم للساعة[8].

وتعلق المستوى الثالث بصنفين من النصارى: أصحاب الكهف الذين ضربوا مثلاً لإمكانية البعث، من ناحية، والأحزاب الذين اختلفوا في شأن المسيح و﴿قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدٗاۗ﴾ دون أن يكون لهم به من علم، من ناحية ثانية[9].

ولم يهتم القرآن كثيراً بالمسيحية في الفترة المكية الثالثة (619 ـ 622م)، لكن اهتمامه بها كان في الجملة إيجابياً، إذ أبرز التعاطف مع الروم ضد الفرس (الروم 30/ 1 ـ 4) وأشاد بالذين آمنوا بالإسلام من النصارى ـ ومن اليهود ـ (القصص 28/ 52 ـ 55 والعنكبوت 29/ 47)، ودعا إلى مجادلة أهل الكتاب ﴿بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ (العنكبوت 29/ 46) مذكراً بأن «دين الله واحد على ألسنة جميع الرسل»[10]: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا

(7) مريم 19/ 1 ـ 33؛ المؤمنون 23/ 50؛ الأنبياء 21/ 89 ـ 91.

(8) مريم 19/ 34 ـ 36 (والملاحظ أن اختلاف الفاصلة في هذه الآيات عن الآيات السابقة قد يدل على أنها متأخرة عنها في النزول)؛ الزخرف 43/ 59، 61، 63، 64، الكهف 18/ 4.

(9) مريم 19/ 37؛ الزخرف 43/ 81؛ الكهف 18/ 4 ـ 5.

(10) العبارة عنوان كتاب للشيخ محمود أبورية (1889 ـ 1970م).

وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾. . . (الشورى 42/ 13).

وإذا كانت الآية 157 من سورة الأعراف 7 قد نزلت في هذه الفترة وليست مدنية، فإنها تحتوي على عنصر جديد بالغ الأهمية ويتعلّق بتبشير التوراة والإنجيل بمحمد ﴿ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ﴾ الّذي ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾. لذا ـ وكما هو متوقع ـ سيكون البحث في «الكتاب المقدس» عن المواضع التي فيها صفة النبي من المشاغل الرئيسية للمسلمين الذين يتاح لهم الاطلاع عن كثب على كتب النصارى(11).

وأبرزت آيتان من هذه الفترة دور أهل الكتاب وصلتهم بالظاهرة القرآنية، فهم حجة على أن ما أنزل إلى النبي من عند الله: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ (يونس 10/ 94). لكنهم ليسوا المصدر الذي يستقي منه النبي معلوماته كما يتهمه بذلك كفار قريش: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل 16/ 103).

أما الفترة المدنية (1/ 622 ـ 10/ 632) فقد وردت فيها جل الآيات المتعلقة بالمسيحية وشملت عدداً أوفى من الأغراض، كان بعضها قد أثير في السور المكية وبعضها الآخر يتعرض له ابتداء. ولئن كان عدد من المستشرقين يرون أن موقف القرآن من النصارى ـ واليهود ـ قد مرّ بثلاث مراحل، مرحلة أولى كان محمد يتودد فيها إليهم ويعتبر أنه يتفق معهم في الانتساب إلى الديانة نفسها، ومرحلة ثانية ترتبت على إنكارهم لدعوته، فكان النزاع الذي أدّى إلى مرحلة القطيعة، فلا شيء في القرآن يقطع بالتراجع في مبدإ من مبادىء الإسلام. وإنما وجد تطور طبيعي في الدعوة أدى إلى توضيح ما جاء مجملاً

(11) انظر أسفله، الباب الرابع.

في الفترة المكية، كما أن سلوك أهل الكتاب أنفسهم قد حدّد نوعية ردود الفعل إزاءهم، بحيث يتعيّن الفصل بين موقف القرآن من النصارى مجموعة اجتماعية عوملت بحسب مقتضيات الظرف الذي عاشه المسلمون زمن الدعوة من ناحية، وموقفه الثابت من العقائد المسيحية السائدة من ناحية ثانية، وهو موقف لا يتسنى فهمه إلا في ضوء جوهر العقيدة الإسلامية نفسها.

فقد أكد العديد من الآيات على الوحدانية المطلقة التي لا تحتمل أن الله ثالث ثلاثة (النساء 4/ 171، المائدة 5/ 73) وأن يكون له ولد (النساء 4/ 171) وأن يكون هو المسيح (المائدة 5/ 17، 72) أو أن يكون المسيح ابنه (التوبة 9/ 30) ونفت أن يكون عيسى دعا الناس إلى اتخاذه وأمه إلٰهين من دون الله (المائدة 5/ 116 ـ 118) وإلى عبادته (آل عمران 3/ 79). فما هو ﴿إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ (المائدة 5/ 75)، أوتي الكتاب والحكم والنبوّة (آل عمران 3/ 48، 79؛ المائدة 5/ 110) والبينات وأيّد بروح القدس (البقرة 2/ 87، 253) وأوحي إليه بالإنجيل (الحديد 57/ 27؛ النساء 4/ 163؛ المائدة 5/ 46) مصدّقاً لما بين يديه من التوراة وليحل لبني إسرائيل بعض الذي حرّم عليهم (آل عمران 3/ 50، المائدة 5/ 46؛ الصف 61/ 6). وكونه كلمة من الله (آل عمران 3/ 39 ـ 45) وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه (النساء 4/ 171؛ التحريم 66/ 12)، ولد من غير أب (آل عمران 3/ 47؛ التحريم 66/ 12) وجاء قومه بالآيات (آل عمران 3/ 46، 49؛ المائدة 5/ 110) ورفعه الله إليه (النساء 4/ 158) لا يحمله على الاستنكاف من أن يكون عبد الله (النساء 4/ 172 ـ وقارن بالزخرف 43/ 59 ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ. . .﴾ فمثله كمثل آدم خلق من تراب (آل عمران 3/ 59) ودعا الناس إلى عبادة ربه وربهم (آل عمران 3/ 51؛ المائدة 5/ 117) وبشّر برسول من بعده اسمه أحمد (الصف 61/ 6).

والجديد في هذه الآيات المدنية تعرض القرآن لأول مرة إلى عقيدة الثالوث المسيحية، فدحضها في صيغتين مجملتين: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ﴾ و﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ قد تفيدان الإشارة إلى تثليث الآلهة عند بعض فرق النصارى، ولكن لا شيء يمنع كذلك من إمكان إشارتها إلى

تثليث الأقانيم الذي هو محور إيمان الغالبية المطلقة من المسيحيين. ومهما كان الأمر، فإن ما ينفيه القرآن بشدة هو العلاقة الأنطولوجية التي يمكن أن تربط الإنسان بالإله، وهو كذلك السلوك الذهني السائد في العقلية العامية على الأقل والمؤدي إلى نوع من الشرك وإلى تأليه الإنسان[12]، ولو لم تكن الكنائس الرسمية تقرّه أو تدّعيه. لذا يبدو من غير المفيد البحث في الفرق النصرانية البائدة عمن كان يؤلّه مريم أو يقول بثلاثة آلهة لتحديد من كان يقصدهم القرآن[13]، إذ أنه لم يكن يجادل لاهوتيين رسميين بل كان يتوجه إلى عامة الناس محذراً مما قد يترتب على رواسب التعاليم الكنسية في النفوس من زيغ عن التوحيد المطلق.

وكما أن القرآن نفى ألوهية عيسى وعقيدة الثالوث، فإنه نفى في الآية 157 من سورة النساء 4 أن يكون اليهود قتلوا عيسى أو صلبوه: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ . . . ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾. فهل تعني هذه الآية أنه قتل وصلب ولكن على غير أيدي اليهود أم أنه لم يقتل ولم يصلب البتة؟ لا شيء مبدئياً يمكّننا من ترجيح أحد الاحتمالين إن اقتصرنا على النص القرآني وحده ولم نعتمد السنّة التفسيرية التي بتّت في اتجاه نفي الصلب جملة في أغلب الأحيان. على أن هذه الآية لا يجوز أن تفصل عن الآية 33 من سورة مريم 19: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ وكذلك عن الآية 35 من آل عمران 3: ﴿يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ﴾ وعن الآية 117 من المائدة 5: ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ وهي صريحة في أن عيسى يموت ويُتوفى[14].

(12) انظر مثلاً: Ali Merad, Dialogue islamo-chrétien: pour la recherche d'un langage commun، ص ص6 ـ 7.

(13) انظر نماذج من هذه المحاولات عند Tor Andrae, Les origines de l'islam et le christianisme، ص ص 208 ـ 210، وعند J. Corbon, l'Eglise des Arabes، ص ص 215، وكذلك L. Cardaillac, Morisques et Chrétiens، ص 230.

(14) لكن عدداً من المفسرين يعتبرون أنّ التوفّي له أكثر من معنى في القرآن بحسب السياق وأنه في هذه الآيات يعني قبض عيسى إلى السماء وهو حيّ. انظر مثلاً يحيى بن سلام، التصاريف، 287 ـ 298.

فليس من المستبعد أن يكون إنكار قتل اليهود عيسى وصلبه من باب المجادلة المقصود بها التنقيص من شأن المجادلين، ولا سيما أن كل الأحداث المتعلقة بحياة المسيح لم تزل منذ القديم محل أخذ وردّ واختلاف، ولا أحد يستطيع ادعاء اليقين فيها. يضاف إلى هذا أن إقرار القرآن برفع عيسى في الآية الموالية يتفق والعقيدة المسيحية في هذا الرفع[15]، بل يتماشى والعقلية الشائعة في الحضارات القديمة والمؤمنة بهذه الظاهرة. والأمثلة على ذلك كثيرة[16]. فهل نحن في حاجة إلى التنقيب عن مصدر العقيدة القرآنية المتعلقة بنهاية حياة المسيح في آراء الفرق الظاهرانية (Docétistes)؟ أليس في منطق الدعوة نفسه ما يفسّر هذا الموقف الواضح في الرفع من شأن المسيح وإبعاد كل ما عساه أن ينال من المنزلة التي يشترك فيها مع سائر الأنبياء من جهة، والذي يترك الباب مفتوحاً للتأويل واعتماد المعطيات التاريخية في أمر موته من جهة أخرى؟

إلى جانب هذه الآيات التي يمكن اعتبارها محورية، وردت آيات أخرى عديدة تناولت أغراضاً ليس لها الأهمية نفسها في مستوى العقيدة وإن كانت هي بدورها تأسيسية للنظرة الإسلامية إلى النصارى والنصرانية. وأكثر هذه الأغراض شيوعاً ما يتعلق بموقف النصارى من الوحي وبسلوكهم من الناحيتين الدينية والأخلاقية. فيصنّفهم القرآن صنفين متميّزين يتمثل الأول منهما في من يمكن نعتهم «بالنصارى المسلمين» وهم في الدرجة الأولى الحواريون (المائدة 5/ 111) ثم «الأمة المقتصدة» (على عكس الغلاة) (المائدة 5/ 66) والذين ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ (المائدة 5/ 82 ـ 83). ذلك أن منهم قسيسين

(15) بقطع النظر عن أن عيسى عند النصارى قد «دخل في المجد الإلهي» بطبيعته البشرية التي أصبحت خالدة، وتخلص بذلك من قيود الزمان والمكان.

(16) أخنوخ مثلاً قد أخذه الله إليه، سفر التكوين 5/ 25؛ الملك أرثير (Arthur) قد رفع إلى السماء في بعض القصائد البردية (Bardique): J.P. Foucher, Préface à Chretien de Troyes, Romans de la table ronde.

ولعل في نص الكنيسة الكاثوليكية سنة 1950 على عقيدة صعود مريم جسمياً إلى السماء ما يشير إلى امتداد هذه الظاهرة في العصور الحديثة.

ورهباناً وأن في قلوب الذين اتبعوا عيسى رأفة ورحمة (الحديد 57/ 27) تجعلهم أقرب الناس مودة للذين آمنوا وتدفعهم إلى تصديق النبي الموعود في الإنجيل.

بينما يتمثل الصنف الثاني في الكثرة الساحقة منهم، وللقرآن عليهم مآخذ عديدة هي السبب في نعتهم بالضلال والكفر وحتى الشرك، وفي دعوة المسلمين إلى عدم موالاتهم (المائدة 5/ 51). فتشبثهم بعقائد التثليث وبنوّة المسيح الإلهية وألوهيته هو بلا شك الدافع الرئيسي إلى ابتعادهم عن الإسلام في مفهومه العام لا باعتباره خاصاً برسالة محمد فحسب. إن الغلو في الدين (النساء 4/ 171؛ المائدة 5/ 77) واتخاذ بعضهم بعضاً (آل عمران 3/ 64) أو الملائكة والنبيين (آل عمران 3/ 80) والأحبار والرهبان (التوبة 9/ 31) أرباباً من دون الله، واتباع الهوى (البقرة 2/ 120؛ المائدة 5/ 77) وكتمان الشهادة التي عندهم من الله (البقرة 2/ 140) أو ما يعبّر عنه القرآن في صيغة أخرى بكتمان الحق (آل عمران 3/ 71) وما أنزل الله من الكتاب (البقرة 2/ 174) وإخفاءه (المائدة 5/ 15) والاختلاف فيه (البقرة 2/ 176، 253) ونسيان حظ مما ذكّروا به (المائدة 5/ 14) والكفر بآيات الله، ولبس الحق بالباطل (آل عمران 3/ 70 ـ 71)، وليّ ألسنتهم بالكتاب والكذب على الله (آل عمران 3/ 78) واتخاذ الدين الإسلامي هزؤاً ولعباً (المائدة 5/ 57) وعدم إقامة التوراة والإنجيل (المائدة 5/ 68)، كل ذلك أدّى بهم إلى الانحراف عن السبيل القويم الذي دعاهم إليه عيسى وجاء محمد مذكّراً به ومدعّماً له[17]، فدعاهم إلى التخلص من ربقة التقليد ومن سلطة الكهنوت غير الجدير بالثقة الموضوعة فيه (التوبة 9/ 30 ـ 35)، وأكد على التماثل المتين بين رسالتي عيسى ومحمد، وحذّرهم من أن ﴿مَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران 3/ 85).

وأخيراً احتوت السور المدنية على الأمر بقتال ﴿ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ

(17) لا شك أن الكثير من المآخذ كانت موجهة إلى اليهود في المقام الأول، لكن استعمال القرآن لعبارة «أهل الكتاب» عوض «بني إسرائيل» أو اليهود يدل على أن النصارى كانوا كذلك مقصودين بها.

ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ (التوبة 9/ 29). فكانت هذه الآية مستند الذين يحبذون استعمال القوة لحل مشكل تواجد النصارى، خاصة، في البلاد الإسلامية. كما احتوت هذه السور نفسها على ثلاث آيات بعضها شبيه ببعض كانت بالعكس مستند الذين يميلون إلى حلول الحوار والتعايش السلمي مع أتباع الديانات غير الإسلامية، ومنهم النصارى. الآية الأولى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة 2/ 62) والثانية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج 22/ 17) والثالثة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (المائدة 5/ 69).

تلك إذن المادة الأولى التي انبنت عليها كل المواقف الإسلامية إزاء المسيحية، وهي تدل على مدى القرابة الموجودة بين الإسلام والديانة الكتابية السابقة له وعلى عمق الفروق الحادة بينهما في آن، ممّا يفسّر إلى حد بعيد الازدواجية في العلاقة بين المسلمين والنصارى، حيث كانت هذه العلاقة تتأرجح باستمرار بين الحوار والدعوة بالحسنى والشعور بالانتساب إلى الأسرة الإبراهيمية الواحدة من جهة، والاحتقار والعنف بمختلف أنواعه والرفض القاطع للآخر من جهة أخرى. بل كثيراً ما كانت تتواجد النزعتان في النفوس فتحدثان حرجاً يؤدي بدوره إلى الانطواء على النفس وإلى تشنيع الطرف المقابل كما سنرى من خلال تحليلنا للجدل العاكس في المستوى الأدبي لهذه العلاقات ذات الطابع التاريخي والوجودي.

2 ـ الحديث والتفسير:

(أ) **الحديث النبوي**: هل يحسن اعتبار مصنفات الحديث التي وصلتنا ولا سيما منها ما قدّسه الاستعمال في المجتمعات الإسلامية ـ سنية كانت أو شيعية ـ

نصوصاً تسجّل بأمانة أقوال النبي وأفعاله، فهي إذن معاصرة للقرآن وما يتعلق منها بالمسيحية تكون له أهمية خاصة، أم يجدر اعتبارها نصوصاً تعكس التصور الذي حصل في أذهان أجيال الرواة والمصنفين المتعاقبين لتلك الأقوال والأفعال، وهي في هذه الحالة تمتد على ثلاثة قرون على الأقل أي إلى بداية القرن الرابع/العاشر؟[18] سؤال يعسر الجواب عنه بصفة قطعية، إذ من المرجح أن عدداً من الأحاديث صحيح ولكن يستحيل التأكد من أن هذا الحديث بالذات أو ذاك حديث صحيح.

وأمام هذه الصعوبات المنهجية التي تجاوز في الحقيقة موضوعنا، وبالنظر بالخصوص إلى أن نسبة كبيرة من الأحاديث المتعلقة بالأغراض المسيحية ستضمّن في الردود الإسلامية التي سنتناولها بالدرس، فقد آثرنا عدم اعتبار الحديث نصاً قائم الذات، ولا سيما أن عملنا يرمي إلى تبيّن خصائص الفكر الإسلامي في صلته بالمسيحية ولا يدّعي فضّ كل المشاكل التي يثيرها هذا الفكر في مختلف مظاهره.

(ب) التفسير: بدأت عملية تفسير النص القرآني وتأويله إثر انقطاع الوحي ووفاة الرسول مباشرة. وكانت ظاهرة طبيعية تستجيب لحاجة المجتمع الإسلامي إلى حلول للمشاكل العديدة والمتشعبة التي واجهته في فترة التوسع وتركيز أسس الدولة ودخول عناصر بشرية عديدة في الإسلام بعدما كانت تدين بالوثنية أو بالمسيحية بخاصة. فلم يكن هناك بد من تأثرها في فهم الدين الجديد بمعتقداتها السالفة، ولم يكن هناك بد من تأثر الفاتحين بالعقائد السائدة في البلاد المفتوحة عند الاحتكاك بأهلها. وباختصار شديد فإن فهم النص القرآني قد تحدد بالظروف التاريخية التي عاشتها الأجيال الإسلامية الأولى، ونشأت سنة تفسيرية بارزة المعالم طغت على ثروة النص الكامنة ووجّهته وجهة معيّنة ليست هي بالضرورة الوجهة المثلى ولا الوحيدة الممكنة. ولئن كانت هذه

(18) انظر بالخصوص عن علم الحديث: فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، الجزء الأول، الباب الثاني، ص ص 225 ـ 568، وكذلك فصل «حديث». في د. م. إ. ط، 2، III/ 24 ـ 30 (J.Robson) وصبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه.

السنة التفسيرية منفتحة في بداية الأمر فإنها قد انغلقت على نفسها تدريجيّاً فلما شملها التدوين كرّس تحجّرها وأصبح الخروج عنها ضرباً من البدعة بل الكفر.

وما قلناه عن التفسير القرآني بعامة ينطبق لا محالة على تفسير الآيات المتعلقة بالمسيحية، فنجد آثاره بارزة في الجدل الإسلامي المسيحي ممّا يغنينا عن تتبع ما جاء في كل كتب التفسير، لا سيما وأنّها تندرج في نطاق السنة التأويلية نفسها ويعيد بعضها بعضاً في أغلب الأحيان. ورغم ذلك فإننا عملنا على مراقبة ما جاء في كتب الردود في ضوء التأويلات الممثلة لأهم التيارات الفكرية في الفترة التي نهتم بها والمدوّنة في تفسير الطبري[19]، وبذلك فإننا لا نعتبر التفاسير القرآنية نصوصاً مستقلة بل هي معيار لمدى تمثيل الردود للفكر الإسلامي في شأن المسيحية.

3 ـ رسالة الهاشمي إلى الكندي يدعوه بها إلى الإسلام

نشرت هذه الرسالة لأول مرة في لندن سنة 1880م، بعناية أ. تيان (Anton Tien) ثم أعيد نشرها بلندن سنة 1885م. وسنة 1912م. كما نشرت بالقاهرة مرتين سنة 1895م. وسنة 1912م. واحتوت هذه الطبعات كلها بالإضافة إلى رسالة الهاشمي (ص ص 2 ـ 37)[20] على رسالة الكندي إلى الهاشمي يرد بها عليه ويدعوه إلى النصرانية (ص ص 38 ـ 270)[21]. ونحن لا نعرف اسمي

(19) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (224/ 839 ـ 310/ 922)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. وانظر دراستنا: المسيحية في تفسير الطبري، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، عدد 58 ـ 59 (1979)، ص ص 53 ـ 96. وقد ترجم هذا البحث إلى الإنجليزية ونشر في مجلة دراسات إسلامية مسيحية، عدد 6، ص ص 105 ـ 148.

(20) اعتمدنا فيما يخصنا طبعة لندن سنة 1885م وعليها نحيل دائماً.

(21) كان أ. أبيل (A. Abel) أعلن منذ سنة 1964م. أنه ينوي إصدار طبعة نقدية لهذه الكتاب تعتمد بالإضافة إلى مخطوطات تيان (Tien) على المخطوطات المكتوبة بالكرشوني والترجمة اللاتينية والنصوص التي وردت منه في آثار ف. دي بوفي. (Vincent de Beauvais) لكن المنيّة عاجلته دون تحقيقه. انظر بحثه: L'apologie d'al Kindi ص501، هامش 1. وقد أعلمنا الأب خليل سمير اليسوعي أن فتاتين إيطاليتين تعدان تحت إشرافه طبعة نقدية للرسالتين بالاعتماد على جميع المخطوطات المعروفة.

المؤلفين إلا من خلال ما ذكره البيروني في «الآثار الباقية» عرضاً[22] ويفيد أنهما عبد الله بن إسماعيل الهاشمي وعبد المسيح بن إسحاق الكندي[23].

فهل نحن بإزاء رسالة ألّفها بالفعل مسلم وردّ عليها نصراني بأطول منها وأعمق وأشمل أم إن المؤلف النصراني هو الذي وضع الرسالة المنسوبة إلى الهاشمي ليسهل عليه نقضها؟ إذا كانت الأولى فرسالة الهاشمي تكون أول تأليف إسلامي في تمجيد الإسلام يقصد به دعوة النصارى إلى اعتناقه. أما إذا كانت الثانية فأهميتها تكمن في الدلالة على مدى استيعاب الفكر المسيحي في عصر معيَّن وبيئة محددة لخصائص الإسلام لا غير. وسنعرّف فيما يلي بمحتوى الرسالة أوّلاً قبل محاولة الإجابة عن هذا السؤال المطروح.

يمكن تقسيم رسالة الهاشمي إلى ثلاثة أقسام كبرى:

1 ـ مقدمة يعرض فيها المؤلف الدوافع التي حملته على التوجه إلى صديقه النصراني، ويؤكد أنه تبحّر في عامة الأديان وقرأ كثيراً من كتب أهلها ولا سيما كتب النصارى، كما أنه ناظر تيموثاوس الجاثليق (ت. 208/ 823)[24]. وأهل الفرق الثلاث: الملكية، واليعقوبية ـ «وهم أكفر القوم وأخبثهم قولاً وأشرهم اعتقاداً وأبعدهم من الحق» ـ والنسطورية أصحاب المرسل إليه. ثم يستطرد من مدح هذه الفرقة إلى الثناء على النصارى مذكراً بأياديهم البيضاء على النبي ومعبّراً عن التزام المسلمين بسنّة نبيهم وباحترام العهود والمواثيق التي منحها إياهم. ويعود بعد ذلك إلى بسط معرفته للنصرانية، فقد لقي «جماعة من الرهبان المعروفين بشدة الزهد وكثرة العلم» ودخل «عماراً وديارات وبيعاً كثيرة» وحضر

(22) أبو الريحان البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، ص205: «وكذلك حكى عبد المسيح بن إسحاق الكندي النصراني عنهم [الصابئة] في جوابه عن كتاب عبد الله بن إسماعيل الهاشمي أنهم يعرفون بذبح الناس...».

(23) تنسب بعض المخطوطات الكتاب إلى يعقوب بن إسحاق الكندي. انظر ج. تروبو (G. Troupeau) فصل الكندي في د. م. إ. ط 2، 7/ 123.

(24) انظر عنه مثلاً: R Caspar, Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife al-Mahdi، ص ص 114 ـ 115.

صلواتهم المختلفة واعتكافهم، ورأى عملهم القربان كيف يحفظونه بالنظافة في خبزهم إياه ودعاءهم عند عمله الدعاء الطويل... وما يتدبر به الرهبان في قلاليهم أيام صياماتهم الستة... كما أنه ناظر مناظرة نصفة «مطارنة وأساقفة مذكورين بحسن المعرفة وكثرة العلم». وإذ لم يكن متعنتاً عليهم، خلافاً لـ«الرعاع والجهال والسقاط من العوام والسفهاء من أهل ديانتنا الذين لا أصل لهم ينتهون إليه ولا عقل فيهم يعوّلون عليه ولا دين ولا أخلاق تحجبهم عن سوء الأدب، وإنما كلامهم العنت والمكابرة والمغالبة بسلطان الدولة بغير علم ولا حجة» فإنهم صدقوه عن أمرهم ولم يكذبوا في شيء مما كان يسائلهم ويجادلهم فيه، بحيث عرف من بواطنهم مثل الذي عرف من ظاهرهم (ص ص 2 ـ 12).

2 ـ ويتخلص إثر ذلك إلى عرض خصائص الدين الإسلامي الذي يدعو إليه مخاطبه، وهو يتمثل في عبادة الله الواحد كشأن إبراهيم «فإنه كان حنيفاً مسلماً» والإقرار بنبوّة محمد وما جاء به من قرآن معجز وفي أداء الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان «تصوم فيه نهارك كله عن جميع المطاعم والمشارب والمناكح إلى أن يسقط قرص الشمس ويدخل حد الليل ثم تأكل وتشرب وتنكح في ليلك كله...»، وفي الحج والجهاد في سبيل الله «بغزو المنافقين وقتال الكفرة والمشركين ضرباً بالسيف وسبياً وسلباً حتى يدخلوا في دين الله»، ثم في الإقرار بأن الله يبعث من في القبور وأنه يدخل أولياءه الجنة التي أعد لهم فيها الطيبات، ويجزي الذين كفروا بنار جهنم.

ولئن استغرق عرض أركان الإسلام ست صفحات (12 ـ 18)، فإن وصف الجنة والنار اعتماداً على الآيات القرآنية التي ورد فيها هذا الوصف قد احتل وحده إحدى عشرة صفحة (18 ـ 28) عاد إثرها إلى ترغيب مخاطبه في الإسلام حتى يحظى بشفاعة محمد يوم القيامة ويكون له ما للمسلمين من حقوق وعليه ما عليهم من واجبات. فيرجع إلى ذكر الصلاة ويعرّج بسرعة على الزكاة ـ في حين أنه لم يذكرها في أركان الإسلام الأساسية قبل ذلك ـ ثم يتبسط في خصائص النكاح في الإسلام: «تنكح من النساء ما أحببت لا جناح عليك في ذلك ولا لوم ولا إثم ولا عيب... ولك أن تجمع بين أربع نساء

وتطلّق من شئت إذا كرهتها أو مللتها أو شبعت منها، ولك أن تراجع بعد الاستحلال من أحببت منهن أيتهن تبعتها نفسك وتتمتع من الإماء بما ملكت يداك». ويتعرض إلى وجوب الختان والاغتسال من الجنابة وصوم شهر رمضان - مرة أخرى - وإلى حكم الحنث في القسم وأخيراً إلى الحج والغزو في سبيل الله.

ويختم هذا القسم بقوله: «ولو لم يكن في دين الإسلام شيء إلا الطمأنينة والأمن وتسليم القلب لله والراحة والثقة بما ضمن الله لنا عن نفسه أنه هو يثيبنا على ذلك في الآخرة الأجر العظيم ويدخلنا جنات النعيم فنكون فيها خالدين وينصرنا فيها (كذا) على القوم الظالمين، لكان في دون هذا الفوز العظيم» (ص ص 29 - 33).

3 - ينتقل المؤلف إثر هذا العرض إلى دعوة مخاطبه إلى الكف عن القول بالأب والابن والروح القدس وعبادة الصليب بالاعتماد على عدد من الآيات القرآنية تنفي التثليث وألوهية المسيح. ويختم رسالته بالمفاضلة بين يسر الإسلام وعسر المسيحية، وما ينتظر المؤمنين من ثواب وما ينتظر الكفار من عقاب. ويؤكد على أنه إنما بذل لصاحبه النصيحة فإن أبى الآخر إلا التمادي في ضلاله فما عليه إلا أن يكتب بما عنده من أمر دينه آمناً مطمئناً ويكون العقل هو الحكم الفصل بينهما (ص ص 32 - 37).

إن هذا التحليل لمحتوى رسالة الهاشمي يبرز عدداً من الخصائص قد يكون من المفيد الوقوف عند أهمها:

1 - في الرسالة عرض صحيح للمعتقدات الإسلامية لكن مراكز الثقل فيه قد حوّلت من الأركان الأساسية إلى الوصف المادي لنعيم الجنة وعذاب النار ومظاهر الحياة الجنسية، وهو ما كان دوماً محل اعتراض من قبل النصارى.

2 - تدل بعض القرائن على أن هناك نية في عدم تنفير القارئ المسلم من متابعة رد الكندي إثر قراءة رسالة الهاشمي، وفي إعداده نفسانياً لتقبل ما

يتضمنه هذا الرد. من ذلك وصف الكندي بالفضل والأدب وخدمته للخليفة وقربه منه ومعرفة المأمون للثقة المتبادلة والإخلاص بينه وبين الهاشمي (ص3) ثم العودة إلى التأكيد على أنه يتصف بكثرة الأدب وبارع العلم وحسن التهذب وجميل المذهب وشرف الحسب (ص5). أما الإشارة إلى تمسّك الهاشمي النبيل بالإسلام وشدة الإغراق فيه والقيام بفرائضه وسننه (ص2) فمن شأنه أن يسهل على صاحب الرد الطعن في الإسلام، إذ على قدر ما يبدو الخصم من أول وهلة كفؤاً ثم يخسر المعركة ويخرج منها أعزل يبدو تفوق صاحب الكلمة الأخيرة عليه، وعلى من دونه بالطبع.

3 - الإلحاح المشبوه على محاسن النصارى بعامة وعلى مكانتهم عند النبي بخاصة، فقد «مدحهم وأعطاهم العهود والمواثيق وجعل لهم من الذمة في عنقه وأعناق أصحابه ما جعل وكتب لهم في ذلك الكتب وسجل لهم السجلات وأكد أمرهم عندما صاروا إليه حين أفضى الأمر إليه واستوثق له» (ص8) و«وصّى بهم تلك الوصية عندما أطلعه الله على ما أطلعه عليه من أمرهم وبراءة ساحتهم» (ص9) وكانت لهم الأيادي البيضاء عليه فأعانوه على إعلان أمره وإظهار دعوته و«كانوا يبشّرونه ويخبرونه قبل نزول الوحي عليه بما مكّن الله له وصار إليه» ويخبرونه بمكيدة اليهود ومشركي قريش (ص8).

4 - التصريح بأن النصارى هم «أصحاب المسيح حقاً السائرون بسيرته الآخذون بسننه إذ كانوا لا يرون القتال ولا يستحلون المال ولا يغشّون أحداً ولا يريدون بالناس سوءاً ولا مكروهاً وأنهم طالبو السلامة ولا يصرون على حسد ولا على عداوة» (ص9). وهو ما يتنافى والاعتقاد الإسلامي أنهم زاغوا عن تعاليم المسيح وأن سلوكهم مناقض لما دعاهم إليه.

5 - التأكيد على وجوب احترام المسلمين للعهود والمواثيق التي في عنقهم نحو النصارى وعدم المكابرة بسلطان الدولة من جهة، واستنقاص

المسلمين من جهة أخرى عن طريق احتقار «الرعاع والجهال والسقاط والعوام والسفهاء... الذين لا أصل لهم... ولا عقل فيهم... ولا دين ولا أخلاق» وخصوصاً عندما تقارن هذه الفئة بالمطارنة والأساقفة المتصفين «بشدة الإغراق في الديانة النصرانية وإظهار غاية الزهد في الدنيا» (ص11).

6 - الاحتكام إلى العقل وحده يتناقض مع اعتماد المؤلف الكلّي على الحجج النقلية ولا سيما منها الآيات القرآنية. كما أن إهمال الحديث عن الصلب والفداء وتبشير التوراة والإنجيل بمحمد يدعو إلى الاستغراب.

وبصفة عامة فالرسالة لا تدل على اقتناع صاحبها بما يقول وبالأحرى فهي غير مقنعة للقارئ بفضل الإسلام. فمن هو إذن مؤلفها؟ من المستبعد أولاً أن يكون مسلماً نشأ على الإسلام وعرفه من الداخل معرفة عميقة كما توهم بذلك المقدمة. فهل هو مسيحي حديث عهد بالإسلام؟ إن الرأي السائد عند جميع الذين درسوا هذا النص[25] باستثناء موير (Muir)[26] هو أن كاتب رسالة الهاشمي وكاتب رد الكندي واحد[27]، وأنه عاش في القرن الرابع/العاشر لا في

(25) ل. ماسينيون (L. Massignon) يرى بالاعتماد على بعض القرائن أن التأليف لا يمكن أن يكون سابقاً لسنة 300/ 923 (فصل «الكندي» في د. م. إ. ط 1 11/ 1097)، ويؤيده ب. كراوس (P. Kraus) فيعتبر أنه قد تم في بداية القرن الرابع/العاشر، (Beiträge Zur Islamischen Kelzergeschichte) في مجلة R.S.O. XIV (1933) ص 335 - 341. وترجّح م. ت. دالفيرني (M.-Th. D'Alverny) مع ماسينيون، أن المؤلف هو الفيلسوف اليعقوبي يحيى بن عدي (ت. 364/ 974) Deux traductions latines du Coran au Moyen-Age في Archives d'histoire doctrinale، XIII (1974) ص ص87 - 96. وانظر مناقشة تروبو (Troupeau) لهذه الآراء في فصل «الكندي» المذكور من د. م. إ.

(26) W. Muir, The phology of al-Kindi.

(27) كنا نود معرفة رأي أبي نعمان خير الدين الدين الآلوسي (1252/1816-1317/1889) في كتابه: الجواب الفصيح لما لفقه عبد المسيح. لكن كل جهودنا في الاطلاع على هذا الكتاب باءت بالفشل وقد ناقش الراعي ج طرطار (G. Tartar) أطروحة في سترازبورغ (Strasbourg) بتاريخ 29 - 6 - 1977 تحت عنوان Le dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mum على أساس الجدل بين الهاشمي والكندي. ولم نتمكن كذلك من الاطلاع على هذا العمل، ولكن ما ينشره المؤلف من كتب وفي مجلته الفصلية: =

زمن المأمون. فإذا أخذنا في الاعتبار الإعراض عن ذكر اسم الكاتبين المزعومين «العلة من العلل» وعدم التوازن الواضح بين رسالة الهاشمي وردّ الكندي، والدور العام الذي قام به هذا الرد في الجدل المسيحي الإسلامي عند النصارى حيث ترجمه بطرس الطليطلي (Pierre de Tolède) إلى اللاتينية منذ سنة 1141م، وأن المحاورات المنسوبة إلى أبي قرة في بلاط الخليفة[28] تدور في إطار شبيه بإطار رسالتي الهاشمي والكندي وورد فيها ذكر عالم يسمى محمد بن عبد الله الهاشمي[29]، كل ذلك بالإضافة إلى الخصائص التي استخلصناها من النص نفسه، لم يبق أمامنا إلا تحديد هوية المؤلف النصراني وهل هو نسطوري كما نرجّحه، أم يعقوبي كما يذهب إلى ذلك ماسينيون (Massignon) ودالفيرني (D'Alverny) ويفيده مخطوط سرياني مكتوب بالكرشوني محفوظ في باريس[30]، أم ملكاني خلقدوني كما يذهب إليه أبيل (Abel).

ليس الهاشمي إذن في نظرنا إلا اسم مستعار استعمله المؤلف المسيحي قصد إضفاء صبغة واقعية على «الحوار» الذي وضعه ورمى من ورائه إلى وضع حد لدخول النصارى في الإسلام[31]، ولا يمكن بالتالي أن تندرج رسالته ضمن الآثار الإسلامية التي اهتمت بالنصرانية.

4 - علي بن ربّن الطبري (نحو 157/ 772 - بعد 240/ 855)

أثارت ترجمة حياة هذا المؤلف منذ بدأت العناية به في العصر الحديث، وبالتحديد منذ سنة 1920م، مشاكل عديدة تتعلق باسمه وبالدين الذي كان عليه قبل اعتناقه الإسلام وبتاريخ ولادته ووفاته. وقد ناقش عادل نويهض عند تقديمه لطبعة بيروت من كتاب «الدين والدولة»[32] المعطيات الخاصة بهذه الترجمة

= «Evangile-islam» لا يدع مجالاً للشك في الوجهة التمجيدية للمسيحية التي يتميّز بها تفكيره. انظر دراسات إسلامية مسيحية، عدد 6، (1980) ص ص 225 - 227.

(28) مخطوط عربي محفوظ في المكتبة الوطنية بباريس، عدد 198.

(29) انظر: . . . . Abel, L'apologie d'al-Kindi....، ص 509، هامش 46.

(30) مخطوط سرياني في المكتبة الوطنية بباريس عدد 205.

(31) انظر في هذا الصدد دراسة أبيل (Abel) الآنفة الذكر وبالخصوص ص502 و523.

(32) انظر أسفله.

ووصل إلى نتائج يمكن الاطمئنان إليها بصفة عامة. ولئن لم يكن مع الأسف مطلعاً حسبما يبدو وعلى دراسات الأب بويج (Bouyges) وخصوصاً على «الرد على النصارى» للطبري نفسه، فإن ما ورد في هذا الرد يدعّم ما انتهى إليه فيما يخص تاريخ ولادته، لكنه يؤدي من جهة أخرى إلى قبول ما جاء في الفهرست لابن النديم[33] وتاريخ الحكماء للقفطي[34] من أنه أسلم على يد المعتصم (218/ 833 ـ 227/ 840).

وعلى هذا الأساس يمكن تعريف الطبري بأنه أبو الحسن علي بن سهل ربّن الطبري، ولد في حدود 157/ 772[35] أي في أواخر أيام المنصور (136/ 754 ـ 158/ 775) أو في أوائل خلافة المهدي (158/ 775 ـ 169/ 785) في طبرستان من أسرة نصرانية. أخذ عن والده الطب والفلسفة، كما كان له عمّ «مشهور في الجدل والبراعة» ألّف كتاباً في الرد على أهل الأديان. ثم تولى الكتابة لملوك بلاده مدة طويلة وتحوَّل في سن متأخرة إلى عاصمة الخلافة وأسلم في سن السبعين على يدي المعتصم، وقرّبه المتوكل (232/ 846 ـ 247/ 861) وجعله من ندمائه. وفي العراق أتم كتابه «فردوس الحكمة» وألّف كتاب «الرد على النصارى»[36] الذي وصلنا منقوصاً، وبعده «كتاب الدين والدولة في إثبات نبوّة النبي محمد ﷺ». ولعليّ الطبري عدد آخر من المؤلفات نعرف عناوينها من خلال كتب التراجم[37] لكنها لم تصلنا، وهي تدل على اهتمام بالطب خاصة لكنها تدل كذلك على تمكن من الأدب والتاريخ ومن اللغة السريانية وربما من العبرية واليونانية أيضاً[38].

(33) ص354.

(34) ص231.

(35) يبلغ الاختلاف في تاريخ ولادته شأواً بعيداً ويصل إلى 192/ 808. انظر مثلاً بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 4/ 261.

(36) ورد العنوان بهذه الصيغة في الدين والدولة، ص93، وورد بصيغة أخرى «الرد على أصناف النصارى» في المصدر نفسه، ص86.

(37) انظر ثبتاً بهذه المؤلفات والمصادر التي ذكرتها في مقدمة عادل نويهض المذكورة، ص18 ـ 19.

(38) لم تذكر كتب المتقدمين تاريخ وفاة الطبري، وذكر إسماعيل باشا البغدادي في هدية =

ولأثري علي الطبري «الرد على النصارى» و«الدين والدولة» أهمية خاصة، إذ إنهما أول إنتاج وصلنا في الجدل الإسلامي المسيحي من وضع نصراني ـ نسطوري أسلم. وفعلاً فإن محاولات بعض الدارسين نسبة الطبري إلى اليهودية قبل إسلامه معارضة بصريح عبارة المؤلف في العديد من المواطن[39] وبنعت سميّه أبي جعفر الطبري له بالنصراني[40]. ويبدو أن نص القفطي الذي يعرف فيه أبا علي الطبري بأنه ربّن طبيب يهودي، ويشرح معنى لقبه بأنه «الربّن والربين والرّاب أسماء لمقدّمي شريعة اليهود»[41] كان منطلق الالتباس الحاصل في نصرانيته، والحال أن الطبري نفسه يفسر لقب أبيه بقوله: «فلقب بربّن وتفسيره عظيمنا ومعلمنا»[42].

أ ـ الرد على النصارى

نشر هذا الرد من دون تحقيق في بيروت سنة 1959م[43] عن نسخة وحيدة

= العارفين، 1/ 669، أنه مات سنة 260/ 4 ـ 873 ـ ولئن اكتفى الدارسون المحدثون بالنص على أنه كان حياً سنة 240/ 855 أو 247/ 861 بالاستناد إلى أنه يدعو في «الدين والدولة» للمتوكل بطول البقاء (ص144)، ممّا يدل على أن الخليفة لمّا يقتل زمن تأليف الكتاب، فإن من انتبه منهم إلى قول المؤلف في أسفل ص117 من الكتاب نفسه: «ومن المسيح إلى سنتنا هذه ثمانمائة وسبع وستون سنة» ـ وهو ما يتناقض وما جاء في ص144! ـ لم يهتد إلى حل مقنع لهذا الإشكال، فالمسألة في نظرنا ينبغي أن تبقى مفتوحة.

(39) «ولئلا يقول قائل منهم أو من غيرهم أني إنما تركت دين النصرانية الذي كنت عليه من أول عمري إلى أن بلغت من العمر سبعون (كذا) سنة...) الرد على النصارى ص7. وقد خاطب النصارى في «الدين والدولة» بقوله: «يا بني عمي»، ص ص19 و139؛ كما جاء في الكتاب نفسه: «وما زلت وأنا نصراني أقول...» ص44، «وقد كنت أقول فيها مثل الذي قال غيري من النصارى»، ص50.

(40) تاريخ الطبري 9/ 85، 90، 96.

(41) تاريخ الحكماء، ص187. وقد أخطأ القفطي حين اعتبر في ص231 أن محمد بن زكرياء الرازي قرأ عليه في الري. كما أنه أورد نصاً لابن النديم يختلف عما جاء في الفهرست: فجملة «وربن اسم سهل لأنه كان ربين اليهود» غير واردة عند ابن النديم، انظر ص354.

(42) فردوس الحكمة، ص1.

(43) Ar- radd ala-nasara de Ali at-Tabari, édité par I. A Khalife et W Kutsch, Mélanges de l'Université Saint Joseph, Tome XXXVI, Fasc. 4 (1959) Beyrouth. ص 145 ـ 148. وقد اعتمدنا على فصلة من هذه الدورية مرقمة من 1 إلى =

محفوظة في مكتبة شهيد علي باسطنبول، وهي مبتورة من الآخر، حيث أعلن المؤلف في مقدمته (ص8) أنه سيتناول، إثر شرح معنى الأبوّة والبنوّة، الحلول والتحريف الذي لحق الإنجيل، ولكن لا أثر في النص الذي وصلنا لهذين القسمين، في حين أن الطبري في سائر أقسام الرد احترم التخطيط الذي وضعه.

ويتمثل هذا الرد القصير (30 ص في النسخة المطبوعة) ـ إثر تقديم يبيّن فيه الكاتب ظروف التأليف والغاية منه (ص ص7 ـ 8) ـ في بيان وجيز لشريعة الإسلام التي هي الإيمان بالله الحي، وبأن محمداً نبيُّه ورسوله، وبسائر الأنبياء دون تفريق، وبأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور (ص ص 8 ـ 9). ثم ينتقل الطبري إلى سؤال النصارى، قصد إفحامهم، عن سبع مسائل سماها «المسكتات العواذل». وهي تتعلق بالتثليث وألوهية المسيح وتناقض شريعة الإيمان (ص ص 9 ـ 16). ويلحق هذه المسائل باثني عشر وجهاً لا اختلاف فيها بين المسلمين والنصارى، وكلها تهم مفهوم التوحيد وصفات الله (ص ص 16 ـ 24). ويعود بعد ذلك إلى بيان التناقض الموجود في أمانة النصارى ويحصره في سبعة أوجه (ص ص 31 ـ 36).

والطبري في كامل رده على النصارى قلّما يستشهد بالقرآن، وإنما كانت جلُّ حججه كتابية من التوراة ومن العهد الجديد، لكنه لا يقتصر على سرد النصوص المقدسة عند النصارى بل يحللها ويجادل بالعقل على أساسها.

وهكذا يكون «الرد على النصارى» لعلي الطبري، المؤلف بحسب المرجّح في سنة 227/ 841، أقدم أثر في ميدانه غير مطعون البتة في صحة نسبته، واعتمد فيه صاحبه على معرفة مباشرة لنصوص «الكتاب المقدس» ولعقائد النصارى.

36. مقدمة الناشرين (بالفرنسية)، ص 4 ـ 6 والنص، ص ص7 ـ 36. وقد اقتصر عمل الناشرين على الإحالة على نصوص العهدين القديم والجديد المذكورة في الرد، ولم ينتبها حتى إلى تكرار بعض الجمل (ص14، الفقرة الثانية مثلا) ولا سعيا إلى إصلاح ما لا يستقيم من التعابير أو لفت نظر القارىء إليه على الأقل.

ب ـ الدين والدولة في إثبات نبوّة النبي محمد ﷺ

إن كان الطبري ألّف «الرد على النصارى» بعد سن السبعين، أي بعد إسلامه، فإن «الدين والدولة» لا شك متأخر عنه، إذ يحيل فيه مرتين على «الرد». فهو إذن كتاب صنّف بعد خبرة طويلة للناس والأحداث وتمكّن من مختلف الآراء والمذاهب والأديان.

وقد حظي هذا الكتاب بعناية كبيرة لدى طائفة من الباحثين، المستشرقين منهم بخاصة، فقد ترجمه منغانا (Mingana) إلى الإنجليزية ونشر الترجمة مع هوامش في مانشستر (Manchester) سنة 1922م. ثم نشر نص الكتاب سنة 1342/ 1923 من دون تعليقات في مطبعة المقتطف بمصر في مجلد يحتوي على 144 صفحة عن نسخة فريدة مؤرخة في 4 محرم 616هـ. وكان منغانا قد عرّف بالكتاب منذ سنة 1920م[44] ودافع عن نسبته إلى علي بن ربّن الطبري في فصل كتبه سنة 1925م[45]. ثم اهتم به كل من الدكتور محمد زبير الصديقي عند نشره لـ«فردوس الحكمة» سنة 1928م وقيپي (H. Guppy)[46] ومرغوليوث (Margoliouth)[47] وفريتش (Fritsch)[48] سنة 1930م، وميبرهوف (Meyerhof) في فصلين[49] سنة 1931م، وبويج (Bouyges) في فصل أول قصير سنة 1934م[50] وتشنر (Tœschner) سنة 1934م. كذلك[51] وبروكلمان (Brockelmann) في ملحق تاريخ الأدب العربي سنة 1937م[52] وپرلمان (Perlmann) سنة

(44) A. Mingana, A Semi-official Defense of islam.

(45) Idem, Remarks on Tabari's semi-official defense of islam.

(46) حسب بروكلمان، تاريخ الأدب العربي 4/ 263.

(47) D.S. Margoliouth, On the Book of Religion and Empire.

(48) Fritsch, Islam und christentum ص ص 6 ـ 12.

(49) في مجلة ZDMG. ليبزيغ (1931) ص ص 39 ـ 69 ومجلة Isis، بريج (Bruges) (1931) حسب بويج: ...Bouyges, Nos informations، ص 21 هامش2، وص24 هامش 1.

(50) Bouyges, Aliy ibn Rabban at-Tabariy.

(51) Toeschner, Die alttestamentlichen.

(52) GAL S.I، ص ص 414 ـ 415، والترجمة العربية 4/ 261 ـ 263.

1941م[53]. وقراف (Graf) سنة 1944م[54]، ثم بويج في فصل ثان مطوّل سنة 1949م[55] وقنواتي (Anawati) سنة 1969م[56].

ومن بين كل هؤلاء الدارسين فإن بويج وحده[57] هو الذي يقطع بعدم صحة نسبة كتاب الدين والدولة إلى الطبري ويعتبر أنه لمؤلف «حديث» و«غير مسلم»[58]، ولا يؤيده في هذا الرأي دون تحفظ إلا ناشرا رد الطبري على النصارى. لكن أغلب حججه غير مقنعة في الحقيقة وفيها قدر كبير من التعسف لا يتسع المجال لمناقشته.

وقد صدرت في السنوات الأخيرة طبعتان أخريان لكتاب الدين والدولة إحداهما نشر المكتبة العتيقة في تونس ودار التراث (ببيروت؟) من دون تاريخ (1974؟) وهي طبعة مصورة عن طبعة منغانا ولكن دون ذكر لذلك، ولا تختلف عنها إلا بمقدمة في ست صفحات (5 ـ 10) غير ممضاة للتعريف بالمؤلف، وفيها «ترجمته منقولة من كتاب فردوس الحكمة للمؤلف بتصرف» (ص5). وصدرت الطبعة الأخرى عن دار الآفاق الجديدة ببيروت سنة 1393/ 1973

---

(53) M. Perlmann, Note on the authenticity.

(54) Graf, G.C.A.L، القسم IV.

(55) Bouyges, Nos informations sur Ali...

(56) G.C. Anawati, Polémique, apologie...، ص ص 392 ـ 395.

(57) يضاف إليه بيترس (Peeters) حسب بروكلمان، تاريخ الأدب العربي 4/ 263، ولم يحل بروكلمن على دراسة بعينها. ويذكر له فريتش (Fritsch)، ص6، بحثاً في: « Analecta Boll., 42, (1924), 200-202» لكننا لم نتمكن من الاطلاع عليه.

(58) يقول بالخصوص في «Nos informations...»:

«Plus encore que jadis, le Kitab [ad-din wa-d-dawla] vient de m'apparaître comme étant d'un **Pseudo-Tabariy moderne** qui a utilisé à sa manière des matériaux anciens» (ص25)، ويضيف ص28: «Pour ma part, je n'ai jamais pensé que l'auteur vrai du Kitab fût un musulman». ثم يؤكد في خاتمته، ص45: Le kitab n'a pas été écrit il y a onze cents ans, il n'a pas été à la disposition des apologistes musulmans dans les dix derniers siècles; **il est le produit d'un pseudo-Tabariy moderne non musulman.**

بـ«تحقيق» وتقديم عادل نويهض[59]. وتحتوي هذه الطبعة على ترجمة للمؤلف (ص ص 5 ـ 24) بقلم الناشر ثم تعريف بعلي بن ربّن منقول عن كتاب كنوز الأجداد لمحمد كرد علي (ص ص 25 ـ 27)، يليه فصل للدكتور سامي حداد: «مؤلفات العرب ومصنفاتهم» منقول عن مجلة العروة، عدد تموز 1936م. (ص ص 28 ـ 30). ويحتل نص كتاب الدين والدولة الصفحات 33 ـ 210، وهو مشفوع بثمانية فهارس: للأعلام، والأمكنة، والبلدان، والأمم والدول والشعوب والقبائل، والأديان والمذاهب والفرق والنحل، والكتب الواردة في الكتاب والآيات القرآنية، ومصادر تحقيق الكتاب، والموضوعات (211 ـ 239)[60]. وقد أهمل «المحقق» ذكر النسخة أو النسخ التي اعتمدها، إلا أن تطابق الهوامش التي أثبت فيها الأخطاء الواقعة في النص مع الهوامش التي أثبتها منغانا لا يدع لدينا مجالاً للشك في أنه اكتفى بإعادة نشر طبعة المقتطف فأثبت 38 هامشاً (على 60) من هوامش منغانا بألفاظها أو تكاد وأورد قراءة منغانا دون تنبيه إلى ما جاء في الأصل في مواضع أخرى[61]. وقد يشذ عن ذلك فيهمل ملاحظات سلفه أو يثبت قراءة غير قراءته أو يضيف هامشاً من عنده[62]. والغريب أنه يجهل تماماً ـ أو يتجاهل ـ مشكلة صحة نسبة الكتاب إلى الطبري وكل ما كتب في شأنها!

وفي الجملة فليس لهاتين الطبعتين من مزية إلاّ توفير الكتاب للدارسين

---

(59) وقد أعيد إخراج هذه الطبعة على علاتها سنة 1397/ 1977.

(60) قد توهم كثرة الفهارس بجدية التحقيق ولكن الحقيقة عكس ذلك. فقد خصص الناشر مثلاً فهرساً للكتب الواردة في الكتاب، ولكنها في الواقع واردة في الأغلب إما في ترجمة المؤلف أو في الهوامش، وكلاهما ليسا من صلب كتاب الدين والدولة. وذكر في مصادر تحقيق الكتاب 24 عنواناً غير مذكورة في الهوامش. وكثيراً ما يقتصر في إحالاته على عناوين الكتب دون ذكر المؤلف ومكان الطبع وتاريخه وعدد الأجزاء والصفحات. انظر على سبيل المثال لا الحصر الصفحات 61، 69، 93، 94، 114، 145 الخ.

(61) انظر نماذج عن ذلك في الصفحات 159، 163، 181، 182، 194، 197، الخ. وقارنها بالصفحات التالية من طبعة منغانا: 92، 96، 115، 116، 124، 128، 131.

(62) انظر أمثلة لذلك في الصفحات 143، 150، 164، 167، 183، الخ. وقارنها بما جاء في طبعة منغانا في الصفحات التالية: 79، 83، 98، 101، 117.

بعد أن أصبحت طبعة منغانا مفقودة من السوق وشبه معدومة[63].

يحتوي «الدين والدولة» على مقدمة وعشرة أبواب وخاتمة. أما المقدمة (5 ـ 21) فيرجع فيها أسباب مخالفة الإسلام إلى أربع علل هي الشك في خبر النبي، والأنفة والعزة، والتقليد والإلف، والبلادة والغباوة، ولذا يهتم بوجوه الإجماع الخمسة وبالدلائل على تصحيح الأخبار وهي تؤدي في نظره إلى الإيمان بمحمد إن طبّقت على خصاله وشواهد نبوّته.

ويهتم الطبري في الباب الأول (21 ـ 22) بـ«توحيده عليه السلام ودعائه إلى ما دعا إليه إبراهيم وجميع الأنبياء عليهم السلام»، وفي الباب الثاني (23 ـ 28) بـ«فضائل سننه وشرائعه»، ويركّز فيه على الناحية الخلقية. وللأبواب الثالث (29 ـ 34): «في آيات النبي ﷺ التي ردها وجحدها أهل الكتاب»، والرابع (34 ـ 36): «في أنه عليه السلام حكى أموراً غائبة عنه تمّت في أيامه»، والخامس (37 ـ 44): «في نبوّات النبي عليه السلام التي تمّت بعد وفاته»، أهمية تاريخية إذ هي من المحاولات الإسلامية الأولى لنسبة معجزات وخوارق إلى النبي على غرار معجزات الأنبياء السابقين. ويتعلق الباب السادس (44 ـ 50) «في أمية النبي ﷺ وأن الكتاب الذي أنزله الله عليه وأنطقه به آية للنبوّة» بمقارنة القرآن بالتوراة والإنجيل والزبور وكتب أشعيا وإرميا وحزقيال وهوشاع، وفيها يبرز فضله عليها جميعاً. وكان الباب السابع (50 ـ 54) «في أن غلبة النبي ﷺ آية من آيات النبوّة» امتداداً للأبواب السابقة المركّزة على الحجج المؤيدة لنبوّة محمد. وخصص الطبري الباب الثامن (54 ـ 66) «في أن الداعين إلى دينه والشاهدين بحقيقة أمره كانوا خيار الناس وأبرارهم» لفضائل أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعمر بن عبد العزيز بخاصة، وقصد منه إثبات زهدهم وورعهم وأنهم أولى بالتصديق من حواريي موسى والمسيح. وردّ في الباب التاسع (66 ـ 63) «في أنه لو لم يظهر النبي ﷺ لبطلت نبوّات الأنبياء» على من انتقص إسماعيل، ودعّم آراءه بنصوص من سفر التكوين تبشر في نظره بظهور النبي من ولده.

(63) لذلك فإننا سنحيل دائماً على طبعة منغانا للدين والدولة دون غيرها.

ثم كان الباب العاشر (73 ـ 140) «في نبوّات الأنبياء على النبي صلى الله عليه وعليهم»، وهو أطول أبواب الكتاب، مركّزاً على البشارات بمحمد من سفر تثنية الاشتراع ومن المزامير وكتب الأنبياء: أَشَعْيَا وهوشاع وميخا وحبقّوق وصفنيا وزكريا وإرميا وحزقيال ودانيال، ثم من العهد الجديد: إنجيل يوحنا ورسالته الأولى ورسالة بطرس الأولى وإنجيل لوقا ورسالة بولس إلى أهل جالاطيا وإنجيل متى. وبذلك وفّر الطبري أول مجموعة من نصوص البشارات الكتابية استعمل فيها المنهج التأويلي نفسه الذي طبقه المسيحيون في البحث عن تبشير العهد القديم بعيسى. وختم هذا الباب الطويل بثلاثة فصول في «الرد على من عاب الإسلام بسنّة من سننه أو شريعة من شرائعه» (130 ـ 134) و«الرد على من أنكر مخالفة النبي ﷺ موسى والمسيح عمّ في تغيير سنن التوراة والإنجيل» (134 ـ 136) وأخيراً «الرد على من زعم أن القيامة لم يذكرها أحد غير المسيح عمّ» (137 ـ 140).

وأنهى الطبري كتابه بتفضيل المسلمين على المجوس والزنادقة والنصارى واليهود، وبدعوة «بني عمه» إلى الإسلام شاكراً الله على ما هداه إليه والخليفة جعفر المتوكل على ما ندبه له (140 ـ 144).

وبذلك يتبيّن أن «الدين والدولة» تأليف في تمجيد الإسلام والمنافحة عنه في وجه أهل الذمة وأنه، من هذه الناحية، مكمّل لرده على النصارى الذي فيه دحض للعقائد المسيحية، بحيث فصل الطبري بين غرضين كثيراً ما يجمع بينهما في كتب الجدل الديني لأنهما، مجتمعين، يؤديان ـ أو يراد بهما أن يؤديا ـ إلى ترسيخ عقيدة ما بالدفاع عنها وبيان فساد ما سواها انطلاقاً منها.

وإذا كان هذان الأثران من أقدم ما وصلنا من الردود فإن في «الدين والدولة» إشارة صريحة إلى وجود مؤلفات «في هذا الفن» كانت معروفة لدى ابن ربّن، ولا شك في أنها كانت متداولة في عصره، وإن لم يرها موفية بالغرض فيقول: «وأسلك في ذلك سبيلاً أسدّ وأجدى مما سلك غيري من مؤلفي الكتب في هذا الفن. فإن منهم من قصّر وبتر وأدغم حجته ولم يفسّر، ومنهم من احتج على أهل الكتاب بالشعر وبما لم يعرفوه من كتبهم، ومنهم من

حشى دفّتَيْ كتابه بمخاطبة المسلمين دون المشركين. . » (ص7). وفي قوله هذا دلالة واضحة على أن الجدل الإسلامي المسيحي كان في القرنين الأول/السابع والثاني/الثامن يبحث عن نفسه من حيث الأسلوب والمحتوى والمنهج. ولعل في ضياع هذه الردود الأولى شهادة على ضعفها بالنسبة إلى لاحقاتها، لكننا افتقدنا بضياعها حلقة هامة جداً كانت تمكننا ـ لو وصلتنا ـ من تتبُّع المراحل المبكرة التي مرّ بها الفكر الإسلامي في صلته بالمسيحية.

5 ـ الإمام ترجمان الدين القاسم بن إبراهيم الحسني الرسّي (170/ 785 ـ نحو 246/ 860): الرد على النصارى

المؤلف معروف بتأسيسه لمذهب القاسمية في الفقه وبأنه من دعائم المدرسة الكلامية الزيديّة الشيعية المتأثرة بالاعتزال إلى حد بعيد، كتب في الرد على ابن المقفع وعلى الجبرية والمشبهة وغلاة الشيعة[64]. وقد نشر رده على النصارى بروما في مجلة الدراسة الشرقية (R.S.O)، عدد9، سنة 1921 ـ 1922، حققه أ. دي متيو (i. Di Matteo)، ص ص304 ـ 331، وقدّم له (ص ص 301 ـ 304)، وترجمه إلى الإيطالية (ص ص 332 ـ 364)[65].

ويحتوي هذا النص على ثلاثة أقسام كبرى، تعرض في القسم الأول منها (4 ـ 14) إلى عقيدة التوحيد فنفى التولد عن الله بحجج منطقية وقرآنية، وأنكر أن يكون المسيح إلهاً أو ابن الله باعتبار أن ذلك مناف لمبدأ التوحيد وأن فيه تناقضاً واستحالة. ثم عرض في القسم الثاني عقائد النصارى في الثالوث (14 ـ 16) والتجسد (16) وبيّن الفروق بين الروم واليعقوبية والنسطورية في

(64) انظر عنه بالخصوص: W. Madelung, Der imam al-Qasim ibn Ibrahim... وكذلك بروكلمان، تاريخ الأدب العربي III/325-327 (مع الملاحظ أن الكتاب الذي يشير إليه بروكلمان: «ما حددت النصارى من قوله. . .» هو في الحقيقة رده على النصارى وليس تأليفاً آخر). وقد نشر قويدي (Guidi) رد القاسم بن إبراهيم على ابن المقفع سنة 1927 تحت عنوان: La lotta fra l'islam e il manichesimo.

(65) نعتمد في هذه الدراسة على فصلة من المجلة، والنص مرقم فيها من 4 إلى 31، فعلى هذا الترقيم نحيل باستمرار.

المسيحلوجيا (16 ـ 17) والعقيدة المشتركة بينهم في الخطيئة الأولى وفي صعود المسيح إلى السماء بعد الصلب ونزوله مرة أخرى ليدين الأحياء والأموات (17 ـ 18). وخصص القسم الثالث للرد على هذه العقائد ولا سيما منها الأبوّة والبنوّة. وكانت حججه عقلية في المرتبة الأولى ومبنية على أن تلك المعتقدات مؤسسة على فساد في التأويل وراجعة إلى ما كان عليه النصارى من الحرص واكتناز الذهب والفضة مثلما ينص على ذلك القرآن (18 ـ 21)، وضرب أمثلة من إنجيليّ متّى ويوحنا ليثبت أنها تتحمل تأويلاً صحيحاً مخالفاً لما ذهب إليه النصارى (21 ـ 24)، أما في بقية الرد (24 ـ 31) فإنه يكاد يقتصر على نقل الفصول الأولى من إنجيل متّى دون ربط بينها بتعليق أو نقاش.

وكتاب القاسم بن إبراهيم الحسني يدل، رغم اقتضابه، على اطلاع دقيق على آراء الفرق النصرانية المتواجدة في عصره وعلى تمكن نسبي من الأسلحة الكلامية المستعملة في الجدل. لكننا لا نستطيع الجزم بشيء فيما يتعلق بمعرفته المباشرة لنصوص الأناجيل وهل كان ينقل عن ترجمة عربية كاملة أم عن مختارات متداولة في أوساط المثقفين المسلمين آنذاك.

6 ـ أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (نحو 185/ 801 ـ نحو 252/ 866): مقالة في الرد على النصارى

لم تصلنا من هذه المقالة التي كتبها الفيلسوف العربي الشهير إلا مقتطفات أثبتها يحيى بن عدي ليردّ عليها[66]. وقد نشرها أ. بيريي (A. Périer) سنة 1920 ـ 1921 في مجلة الشرق المسيحي (R.O.C) وترجمها إلى الفرنسية[67]. وإذا جمعنا أطراف هذه المقتطفات بعضها إلى بعض فإنها قد تمثل حوالى أربع صفحات.

(66) يقول بروكلمان إن للكندي مقالة في الرد على النصارى لدحض رسالة يحيى بن عدي «تبيين غلط أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي»، تاريخ الأدب العربي، 4/ 128. وفي ذلك خطأ واضح إذ أن يحيى بن عدي توفي بعد أكثر من قرن من موت الكندي.

(67) Revue de l'Orient chrétien, 3e série TII (XXII) No 1، النص العربي ص ص4 ـ 14، والترجمة ص ص15 ـ 21

ينطلق الكندي من التركيب في الأب والابن والروح القدس، ويستنتج أن الأقانيم متفقة في معنى الجوهر وأن لكل أقنوم خاصة تخالف بينه وبين صاحبيه «فيجب من هذا أن كل واحد منها متركب من الجوهر الذي عمّها ومن الخاصة التي خصته، وكل مركب معلول، وكل معلول ليس بأزلي، فإذن لا الأب أزلي ولا الابن أزلي ولا الروح القدس أزلي، وهي أزلية لا أزلية، وهذا من أشنع المحال» (ص4). ثم يحيل على «إيساغوجي» ليبيّن أن الأقانيم لا يمكن أن تكون أزلية إن كانت أجناساً أو أنواعاً أو فصولاً أو أعراضاً عامية أو أعراضاً خاصية أو أشخاصاً أو كان بعضها أجناساً وبعضها فصولاً أو بعضها أجناساً وبعضها أنواعاً، فذلك يوجب التكثير والتركيب أي اللاأزلية. ويختم ببيان خطإ قول النصارى إن ثلاثة واحد وواحد ثلاثة بالاعتماد على كتاب «طوبيقا» حيث يتضح أن قول واحد يكون بثلاثة أوجه: بالعدد أو بالنوع أو بالجنس، وفي كل حالة من هذه الحالات يمتنع قول النصارى.

فهذه المقالة إذن في إبطال عقيدة التثليث المسيحية، ويبدو منها جلياً أن الكندي يطبّق بصفة شبه آلية المقولات المنطقية اليونانية بالاعتماد على كتابي برفيروس (Porphyre): إيساغوجي أو المدخل، وأرسطو: طوبيقا أو الجدل[68]. وتلك ظاهرة جديرة بالاهتمام حيث نجد سجلات دلالية مختلفة باختلاف ثقافة أصحاب الردود، فمنهم من يعتمد الحجج النقلية في المرتبة الأولى ومنهم من يميل إلى الحجج العقلية الكلامية ومنهم، كما هو الشأن بالنسبة إلى الكندي، من يوظف ثقافته الفلسفية في سبيل معتقده[69].

(68) الملاحظ أن المترجم قد أهمل الإحالة على كتاب أرسطو في الفقرة التي وردت فيها، انظر الترجمة ص19، وقارن بالنص العربي ص9.

(69) انظر عن هذا الرد: H.A. Wolfson, The philosopher kindi and Yahia ibn Adi on the Trinity وعن ترجمة حياة الكندي وآثاره د.م. إ. ط2 (J. Jolivet-R. Rasched) 126-124/V.

7 ـ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (نحو 160/ 776 ـ 255/ 869):

الرد على النصارى

إن اهتمام علم من أعلام الثقافة العربية الإسلامية كالجاحظ[70] بالأغراض المسيحية في هذا الرد المفرد وفي مواضع متفرقة من مؤلفاته[71] ليدل دلالة واضحة على أن الجدل الإسلامي المسيحي لم يكن محل اهتمام علماء مختصين أو من درجة ثانية، ولا من نصيب «المهتدين» فحسب. وقد وصلنا رده على النصارى[72] ناقصاً في اختيارات عبيد الله بن حسان[73] ونشر ثلاث مرات[74] كما ترجم إلى الإنجليزية والألمانية والفرنسية[75]. ولا شك في أنه

(70) ارجع بالخصوص إلى بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، III/106-129 ود. م. إ. ط2 (Ch Pellat) 398-395/II.

(71) انظر فهارس البخلاء (ط. الحاجري)، والبيان والتبيين، والحيوان، ورسائل الجاحظ، والعثمانية (كلها ط. عبد السلام هارون)، والتربيع والتدوير (ط. بلا Pellat) في عيسى، المسيح، النصارى الخ، وكتاب حجج النبوة ص ص128 131 ـ 132، 141، وفي الأخبار وكيف تصح، ص99. وانظر عن الأغراض المسيحية عند الجاحظ دراسة بلا Christologie gahizienne: (Ch. Pellat).

(72) أو «على النصارى واليهود»، الحيوان 1/ 9. وقد ذكر المحقق في هامش الصفحة نفسها أنه «على النصراني واليهودي» في طبعة التقدم. ولا شك أنه نفس الكتاب «على النصارى» الذي يحيل عليه في الحيوان كذلك، 4/ 28. وهو غير «حجج النصارى على المسلمين» (انظر بروكلمان، تاريخ الأدب العربي III/108) وغير «الرسالة العسلية» في «المسألة على النصارى والرد عليهم» كذلك (عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، 198) وانظر أسفله، ما يتعلق بالرد المجهول المؤلف.

(73) لا نعرف شيئاً عن هذا الرجل غير اسمه.

(74) نشر القسم الأول منه على هامش الكامل للمبرد، ط القاهرة 1323 ـ 1324هـ.، ثم نشره يوشع فنكل ضمن «ثلاث رسائل» للجاحظ، القاهرة، 1926م. وأعيد طبع هذه النشرة في القاهرة كذلك سنة 1332هـ.، ص ص10 ـ 28، وعليها نحيل باستمرار. ونشره أخيراً عبد السلام هارون في «رسائل الجاحظ»، III, 303-351 (1979)

(75) ترجمه إلى الإنجليزية فنكل (J. Finkel) في مجلة الجمعية الأمريكية الشرقية (J.A.O.S)، 47 (1927) ص ص311 ـ 334، وإلى الألمانية رشر (O. Rescher) في كتابه Excerpte und Ubersetzungen ans den Schriften des Philologen und Dogmatikers Gahiz aus Basra، شتوتجرت (Stuttgart)، 1931، ص ص40 ـ 67، وإلى الفرنسية علوش (I. S. Allouche) في مجلة Hespéris XXVI (1939) ص ص129 ـ 155..

كتبه قبل 232/846 إذ هو يحيل عليه في الحيوان.

ويحتوي النص الذي وصلنا من هذا الرد على أربعة أقسام، عرض الجاحظ في القسم الأول (10 ـ 13) ـ بعد مقدمة قصيرة ـ مسائل النصارى على المسلمين وهي على التوالي:

- نص القرآن على أن النصارى يدينون بألوهية مريم، وذلك خلاف ما هم عليه وشبيه بالادعاء على اليهود أنهم يقولون: «عزير ابن الله» و«يد الله مغلولة» و«أنّ الله فقير و(هم) أغنياء» (التوبة 9/30؛ المائدة 5/64؛ آل عمران 3/181).
- المسلمون غلطوا في الأخبار وأخذوا العلم عن غير الثقات لأن كتابهم ينطق أن فرعون قال لهامان: «ابن لي صرحاً» (غافر 40/36) وهامان لم يكن إلا في زمن الفرس وبعد فرعون، كما أن فرعون لا يمكن أن يطلب ذلك.
- زعم القرآن أن يحيى ليس له سمي في حين أنه كان من قبل يحيى غير واحد يحمل هذا الاسم.
- القرآن يقول: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل 16/43)، وأهل الذكر هم أهل التوراة، وهم يقولون إن الله قد بعث من النساء نبيات.
- زعم المسلمين أن عيسى تكلم في المهد، وهو أمر غير معروف لدى اليهود ولا النصارى ولا غيرهم، ولو حدث لسمع به وكان آية عجيبة لا تخفى.

ثم انتقل إلى تحليل أسباب حب العوام للنصارى، وهي أسباب تاريخية واجتماعية أساساً تتمثل في بعد النصارى عن مبعث النبي، وهجرة المسلمين إلى الحبشة، والغلط في تأويل الآية القرآنية: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ إلى قوله:

﴿وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (المائدة 5/82 ـ 85)، وفشوّ النصرانية في العرب قبل الإسلام، وانتظام النصارى في ملك قائم، واشتغالهم بعدد من الوظائف العالية والصناعات النظيفة، بعكس اليهود. وتخلّص من هذا التحليل إلى تعديد المآخذ التي يراها على النصارى، وهي:

- أن دينهم يضاهي الزندقة وأنهم «من أسباب كل حيرة وشبهة» ومصدر مختلف البدع والفرق؛
- معاندتهم وإرصادهم لأهل الإسلام بكل مكيدة؛
- تطاولهم على المسلمين والامتناع من إعطاء الجزية وقذف أم النبي بدعوى أنها لم تكن مسلمة؛
- تتبعهم المتناقض من أحاديث المسلمين والضعيف بالإسناد من رواياتهم والمتشابه من آي كتابهم ثم الخلوّ بضعفائهم وسؤال عوامّهم؛
- اقترافهم للخصاء، وخصوصاً في الأطفال، ممّا يدل على قلة الرحمة وفساد القلوب؛
- قذارتهم حيث إنهم قلف ولا يغتسلون من الجنابة ويأكلون لحم الخنزير ونساؤهم جنب يغشونهن في الطمث؛
- انعدام التزاجر في دينهم، فلا نار في الآخرة ولا حدود وقود وقصاص في الدنيا؛
- استعصاء قولهم في المسيح على العقل فلا يمكن معرفة حد النصرانية وخصوصاً قولهم في الألوهية بالنظر إلى اختلافهم فيما بينهم وفيما بين فِرَقهم؛
- زعمهم أن الدين إنما هو بالتسليم لما في الكتب والتقليد للأسلاف؛
- وأخيراً زعمهم أن من اعتقد خلاف النصرانية ـ باستثناء اليهود ـ معذور ما لم يتعمد الباطل ويعاند الحق (13 ـ 22).

وكان القسم الثالث (22 ـ 37) مخصصاً للرد عليهم في مسائلهم على المسلمين، وتناول المواضيع التالية:

- كلام عيسى في المهد؛
- اتخاذ الله عبداً ولداً كما اتخذ من عباده خليلاً؛
- خلق المسيح من غير ذكر ومقارنته بآدم،
- قول المسلمين على الناس - وخاصة على اليهود - ما لا يعرفونه ولا يجوز أن يدينوا به؛
- إقرار القرآن بأن المسيح كلمة الله وروح منه.

أما القسم الأخير من الاختيار الذي وصلنا (37 ـ 38) فأعلن فيه أنه سيتناول بالبحث ألوهية المسيح والقول في التشبيه قصد «الكسر عليهم» وإفحامهم.

وهكذا يتبيّن أن الاختيارات التي بين أيدينا إنما هي الفصول الأولى من رد الجاحظ ولا تشمل جميع المواضيع التي ذكر المؤلف نفسه أنه سيطرقها. ولئن عوّدنا أبو عثمان بكثرة الاستطراد، فمن المستبعد أنه أهمل تحليل نقاط هامة، مثل ألوهية مريم، أو لم يفِ بما وعد به حين قال في أواخر المختارات: «وسنسألهم إن شاء الله ونجيب عنهم ونستقصي لهم في جواباتهم كما سألنا لهم أنفسنا واستقصيناهم في مسائلهم» (ص37).

8 ـ الناشىء الأكبر (ت. 293/ 906): الكتاب الأوسط في المقالات

أبو العباس عبد الله بن محمد الأنباري الناشىء الأكبر (أو الكبير)، ويعرف كذلك بابن شرشير، شاعر ومتكلم معتزلي[76]، احتفظ لنا الكاتب

(76) انظر بروكلمان، تاريخ الأدب العربي 2/ 234 ـ 235. وقد عده القاضي عبد الجبار في الطبقة الثامنة، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ص229 ـ 300. أما ابن النديم فقد اعتبره «من رؤساء المنانية المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة» مع أبي عيسى الوراق والجيهاني، الفهرست ص401. وكان الرمي بالإلحاد والزندقة أمراً شائعاً ولا يدل دائماً على حقيقة المتهم، والناشىء نفسه قد اتهم يعقوب بن إسحاق الكندي بالإلحاد في قوله:

أتقرن إلحاداً بدين محمد   لقد جئت يا أخا كندة إدّا

النصراني ابن العسال (ت. قبل 1260م) بمقتطفات من كتابه الأوسط في المقالات نشرها المستشرق يوسف فان اس (J. Van Ess) في بيروت سنة 1971، ص ص 73 ـ 127، مع كتابه «مسائل الإمامة»، ممّا يدل على أنه كتب كتاباً كبيراً في المقالات[77] عرض فيه عرضاً مفصّلاً المواضيع التي تناولها في الكتاب الأوسط.

وقد خصص الناشىء فصلاً للنصارى (76 ـ 87، الفقرات 17 ـ 51) اهتمّ فيه بعقيدة ألوهية المسيح، فاعتبر أن النصارى اختلفت فمنها الموحّد ومنها المثلّث، واستعرض آراء مختلف الفرق المثلثة موجزاً وصف خصائص كل فرقة (76 ـ 82). ثم انتقل إلى الفرق الموحدة فقسّمها إلى سبع، لكن ابن العسّال لم يحتفظ مع الأسف إلا بما قاله عن الأريوسية (82). وإثر هذا العرض لما يعتقده النصارى، رد على المثلّثين بضربيهم: الذاهبين إلى ظاهر الإنجيل وإلى التقليد لأسلافهم، والمجادلين بالمقاييس العقلية. أما الصنف الأوّل فلم يكترث به إلا قليلاً وكأنّه اعتبر حججه متهافتة (82 ـ 83)، وأما الصنف الثاني فقد اهتم ببيان فساد حججه اهتماماً جدياً (83 ـ 87) وحاول أن يثبت تناقض مقالة النصارى في الاتحاد من وجوه عديدة وبحجج منطقية تدل على تمكُّن من أساليب الجدل وأدواته. ويدل فصله هذا على اطلاع واسع على معتقدات النصارى وفرقهم، حتى الثانوية منها. ويبدو أنه كان يعتمد فيه على مصدر نسطوري، ولا سيما في استعماله لبعض المصطلحات (مثل «المسرة» للدلالة على العناية الإلهية أو الإرادة) غير المفهومة عند القراء ذوي الثقافة الإسلامية الصرف، لكن ذلك لا ينال من وضوحه ولا من موضوعيته.

9 ـ أبو عيسى محمد بن هارون الوراق (ت. 297/ 910): الرد على النصارى

إن صاحب هذا الرد من مشاهير المتكلمين والفلاسفة في القرن الثالث/ التاسع، لكنه ما زال مغموراً ولم يحظ إلى الآن بما هو جدير به من الدرس

(77) لا شك أنه هو الذي يذكره عبد الجبار في طبقات المعتزلة، ص300.

والعناية. لا تفيدنا المصادر التي تعرضت إليه[78] بشيء عن تاريخ ولادته وعن شيوخه وتكوينه، واقتصرت على ذكر انتسابه إلى المعتزلة في أول أمره ثم عدوله عنها إلى الإلحاد أو إلى المانوية والزندقة، دون تحديد ظروف هذا التحول وأسبابه وتاريخه، وهل كان الدافع إليه الشعور الحاد بالحرمان في حين يرفل من هو دونه في حلل النعيم[79] أم هو دراسة المنطق الإغريقي[80] أم غيرهما من العوامل. ولئن نص المسعودي على أن وفاته كانت بالرملة سنة 247هـ. فالمرجح أن غفلة الناسخ هي السبب في رسم التسعة أربعة (247 عوض 297) وأنه مات في السجن في عهد وزارة ابن الفرات، كما يوحي بذلك الخبر المروي عن أبي علي الجبائي[81]. وهو ما يذهب إليه من الدارسين المحدثين كل من بروكلمان[82] وماسينيون[83] وبيريي[84] ونيبرج[85].

وقد ألّف أبو عيسى، حسبما يفيدنا به ابن النديم، كتاب الرد على

(78) انظر بالخصوص:
- المسعودي، مروج الذهب، 4/105؛
- الخياط، الانتصار، 73، 108، 110، 111؛
- ابن النديم، الفهرست، 216؛
- عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة (انظر فهرس الأعلام)؛
- ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، 5/412؛
- الحاكم الجشمي، شرح العيون، 391، 392؛

وانظر عنه د. م. إ.، ط 2، 1/133 ـ 134 (S.M. STERN).

(79) «وحين نظر أبو عيسى الوراق إلى خادم قد خرج من دار الخليفة بجنائب تقاد بين يديه وبجماعة تركض حواليه فرفع رأسه إلى السماء وقال: أوحّدك بلغات وألسنة وأدعو إليك بحجج وأدلة وأنصر دينك بكل شاهد وبيّنة ثم أمشي هكذا عاريا جائعاً نائعاً ومثل هذا الأسود يتقلب في الخزّ والوشي والخدم والحشم والحاشية والغاشية!» التوحيدي، الهوامل، 213.

(80) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 4/30.

(81) عبد الرحيم العباسي، معاهد التنصيص، ص77.

(82) انظر الهامش 80.

(83) Massignon, Passion، 1/514.

(84) Périer, Yahia ben Adi، ص150.

(85) حاشية عدد 87 في: الخياط، الانتصار، ص136.

النصارى الكبير وكتاب الرد على النصارى الأوسط وكتاب الرد على النصارى الأصغر بالإضافة إلى كتاب المقالات الذي لا شك في أنه تعرَّض فيه كذلك إلى النصرانية وإن لم يصلنا. ومن حسن الحظ أن احتفظ لنا يحيى بن عدي بردِّ الوراق على النصارى في «تبيينه غلط محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق» حيث أثبت نص الوراق في شكل فقرات، قد تطول وقد تقصر، يناقشها فقرة فقرة. لكننا لا نعرف أي الردود الثلاثة هو الذي وصلنا، أهو الكبير أم الأوسط أم الأصغر؟ وما زال هذا الرد الهامّ مخطوطاً ومنه نسخ عديدة في مكتبات باريس والفاتيكان والقاهرة[86].

وقد خص أ. أبيل (A. Abel) هذا الرد بأطروحة ـ مرقونة ـ في بروكسيل (Bruxelles) سنة 1949 حلل فيها آراء الوراق واهتم خصوصاً بالبحث عن مصادره المسيحية المحتملة. وألحق بدراسته «تحقيقاً» للجزء الثاني «في الرد على النصارى في الاتحاد والولاد» مكتوباً بخط اليد مع ترجمة إلى الفرنسية[87].

كان عنوان أطروحة أبيل «الرد على الثلاث فرق من النصارى لأبي عيسى الوراق». ولأنه كان يجهل ما جاء في النسخة الهندية من الفهرست عن الوراق فإنه اعتبر ذلك هو عنوان الكتاب متأثراً بما ورد في أول الجزء الثاني من رد يحيى بن عدي ـ وليس هو من وضع الوراق ـ من أنه «الجزء الثاني من كتابه في الرد على الثلاث فرق من النصارى وهم اليعقوبية والملكية والنسطورية» ولم يأخذ في الاعتبار ما ذكره يحيى بن عدي نفسه في آخر رده: وهذا آخر ما في كتاب أبي عيسى من «الرد على النصارى» (197و)[88].

(86) انظر Abel, La réfulation des trois sectes، ص ص2، 11. وقد أعلمنا الأب إيميليو بلاتي (Emilio Platti) منذ سنة 1976 أنه يعد طبعة نقدية لرد يحيى بن عدي على الوراق بالاعتماد على المخطوطات المعروفة وعلى مخطوطات أخرى موجودة في مصر، ولكنه لمّا ينجز هذا العمل.

(87) نص الجزء الثاني مرقم عند أبيل ترقيماً خاصاً من 1 إلى 68، وعليه نحيل باستمرار فيما يتعلق بموضوع الاتحاد، بينما نحيل على مخطوط الفاتيكان 113 بالنسبة إلى الجزء الأول من الرد المحتوي على المقدمة وعلى القسم الخاص بالتثليث.

(88) لاحظ أنه يرتكب نفس الخطإ في عنوان كتاب المقالات حيث قال الوراق في غضون =

ويحتوي رد الوراق على ثلاثة أقسام متميزة: عرض في القسم الأول منها معتقدات النصارى من نساطرة وملكية ويعاقبة دون بقية الفرق الثانوية التي ذكر «أقاويلها» في كتاب المقالات (1 ظ ـ 11و). ثم رد على مقالتهم في التثليث (11 ظ ـ 96ظ)، وخصّص القسم الثالث لنقض آرائهم في المسيح (1 ـ 68). وكان يحيى بن عدي يقدم كل فقرة من فقرات الجزء الأول المحتوي على القسمين الأول والثاني بقوله: «قال خصم النصارى» ثم «قال الخصم» في حين أنه كان يقدم فقرات الجزء الثاني بقوله: «قال أبو عيسى».

وقد تضمَّن رده على النصارى في التثليث المحاور التالية:

(أ) نقد قول اليعقوبية والنسطورية أن الأقانيم هي الجوهر، والجوهر هو الأقانيم: في ذلك تناقض لأن الجوهر غير مختلف والأقانيم مختلفة، مهما كان نوع ذلك الاختلاف، في الأشخاص أو في الخواص أو في الجوهرية أو غير ذلك من الوجوه (11ظ ـ 18و)؛

(ب) نقد قول الملكية أن الأقانيم هي الجوهر والجوهر غير الأقانيم (18ظ ـ 42و):

- نقد مختلف مظاهر موافقة الجوهر للأقانيم ومخالفته لها (18ظ ـ 36ظ).
- الجوهر رابع للأقانيم في العدد؛ إلزامهم القول بثلاثة أرباب (37و ـ 40ظ):
    - الفعل والمشيئة عند الجوهر والأقانيم (40ظ ـ 41و)؛
    - ألوهية الجوهر والأقانيم (41ظ ـ 42و)؛

= رده: «وقد أتينا على وصف صنوف النصارى وألقابها وأسمائها وذكرنا بعض العلل التي فرقت بين أديانها واحتجاج كل فرقة منها لقولها في كتابنا الذي وصفنا فيه مقالات الناس واختلافهم» (8 ظ) فتوهم أبيل أن عنوان الكتاب هو «مقالات الناس واختلافهم»، La réfutation des 3 sectes، ص VII.

(ج) نقد الفرق الثلاث في قولهم بثلاثة أقانيم أب وابن وروح (43ظ ـ 96ظ)[89]؛

- العلة في اختلاف الأقانيم (43ظ ـ 56و)؛
- العلة في اختصاص كل أقنوم بصفة (56ظ ـ 64ظ)؛
- نقد قولهم إن الله جوهر حي ناطق والد، واحد بجوهره، ثلاثة بالحياة والنطق والولادة (64ظ ـ 76)؛
- الألوهية والعدد، الأقانيم والكمال (76ظ ـ 81ظ)؛
- العلم عند الجوهر والأقانيم (82و ـ 86و)؛
- مفهوم الولاد وما يقتضيه من تشبيه (86و ـ 92و)؛
- نقد تحديد الأقانيم بأنها خواص أو صفات أو أشخاص (92و ـ 96ظ)[90].

وهكذا ينتهي الجزء الأول من دون خاتمة، وتليه، بلا تخلص، بداية الجزء الثاني: «الكلام عليهم في الاتحاد وفي الولاد. يقال لهم جميعاً...». وهو يحتوي على بابين اشتملا على العناصر التالية:

الباب الأول (1 ـ 27)

- اختصاص الاتحاد بأقنوم واحد هو أقنوم الابن (1 ـ 5)؛
- زمن اتحاد الكلمة بالإنسان (6 ـ 12)؛
- بمن اتحدت الكلمة: بالإنسان الكلي أم بالإنسان الجزئي؟ (12 ـ 23)؛
- آلام المسيح وصلبه وموته (23 ـ 27)

(89) إن عدم تتابع أعداد الصفحات أحياناً راجع إلى أن رد يحيى بن عدي يتخلل نص الوراق.

(90) ننبه إلى أن تحليلنا مخالف لتحليل أبيل الذي لا يبرز في نظرنا الأقسام الكبرى لنص الوراق ومراحل تطور تفكيره فيه. انظر أطروحته ص ص XXXIV-XXIII.

الباب الثاني (29 ـ 67)

- طبيعة الاتحاد ونقد الصيغ المسيحلوجية، ولادة عيسى من غير أب (29 ـ 35)؛
- فعل المسيح ومشيئته: هل له مشيئة واحدة أم مشيئتان؟ (35 ـ 49)؛
- رجوع إلى علاقة الأقانيم بالجوهر مع التركيز على أقنوم الابن (50 ـ 56)؛
- نقض اعتقاد اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد (56 ـ 62)؛
- أفعال عيسى البشرية تتنافى مع الألوهية (62 ـ 63)؛
- نقد تمثيلهم بالفحمة والجمرة والدينار ونحو ذلك (63 ـ 67).

ويفيدنا الوراق أنه كتب نسخة مصححة مختارة من رده تختلف بعض الاختلاف عن نسخ الكتاب، ولذا أثبت يحيى بن عدي خاتمتين:

الخاتمة الأولى: «تم الكتاب على النسطورية والملكية ومن وصفنا قوله من اليعقوبية والحمد لله رب العالمين كثيراً. ونحن مبتدئون في النقض على من أضيف إلى اليعقوبية كالأليانية وأصحاب أوطاخي. وسائر ما يتلو ذلك، إلى آخر ما في هذه النسخة موجود في النسخة المختارة» (67 ـ 195و). ثم استأنف الوراق الرد إثر هذه الخاتمة الأولى فقال: «انقضى الكلام على اليعقوبية، ويقال لهذه الفرق الثلاث: من خلق ناسوت المسيح، المسيح أم غيره؟...» وناقشهم في الفرق بين أن يولد المسيح وأن يولد له (67 ـ 68 = 195ظ ـ 197و).

وبعد أن أخبر يحيى بن عدي أن هذا آخر ما في كتاب أبي عيسى من «الرد على النصارى» (197و) أثبت ما وجده «في آخر بعض نسخ هذا الكتاب بعد تمام الكتاب» (197ظ). وقد جاء في هذه الخاتمة الثانية: «ونحن مبتدئون في النقض على من أضيف إلى اليعقوبية كالأليانية وأصحاب أوطاخي وعلى باقي صنوف النصارى كالمارونية والسبالية والأجريغارية وأصحاب مقدنبوس وأصحاب بلناريوس والأريوسية وأصحاب أوناميوس وأصحاب توطينوس والبولية أصحاب بولي السميساطي في كتاب مفرد إن شاء الله، ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

«وقد كنا كتبنا [من] هذا الكتاب نسخة قبل هذه ثم رأينا تغيير بعض ما فيه فغيّرنا وزدنا زيادات لم تكن فيه ونقلناه إلى هذه النسخة. فمن صارت إليه تلك النسخة فأحسن أن يتخير ما فيها من الصواب والمحاسن ويترك ما سوى ذلك، فشأنه ذلك، فإنها كثيرة المحاسن، وإن كنا قد اخترنا هذه عليها لأنها أصح وأشد إحكاماً وأحسن تأليفاً. وإن لم يكن ممن يحسن يختار ذلك ولا تمييزه (كذا) فليترك تلك وليعمل على ما في هذه، فإنها أجمع لما يحب ويلتمس. ومن انتسخ كتابنا هذا فليلحق هذا الفصل في آخره ليعرفه ويعمل عليه من قرأه إن شاء الله» (197ظ).

نتبين إذن، بالخصوص، أن أبا عيسى كتب نسختين من رده إحداهما أكمل من الأخرى، وأنه كان ينوي الرد على الفرق النصرانية الثانوية «في كتاب مفرد». وهنا يطرح سؤالان: هل النسخة المختارة هي ما اعتبره ابن النديم «الرد على النصارى الكبير» أم غيره؟ وهل أنجز الوراق ما وعد به في خصوص «باقي صنوف النصارى»؟ إلا أننا لا نستطيع الإجابة ما لم تتوافر لنا على الأقل طبعة علمية تعتمد جميع النسخ التي وصلتنا من رد الوراق عن طريق يحيى بن عدي.

وتكمن أهمية هذا الرد في أنه، من أوله إلى آخره، مجادلة بالحجج العقلية والمنطقية، فلم يلتجىء فيه قط إلى حجج نقلية سواء من القرآن أو من كتب النصارى المقدسة. وقد بيّن منهجه الجدلي في ثنايا الكتاب في ثلاث مناسبات على الأقل (ج1، 33، 85ظ، 86و؛ ج2، ص22). وبالرغم من اتهامه بالإلحاد والزندقة والكذب وأن له كتباً في الطعن على الأنبياء[91]، فإن ردّه هذا قد كان له أثر بالغ في الردود التي تلته، من حيث التخطيط ومن حيث المحتوى، ولا سيما في ما جاء عن النصارى في التمهيد للباقلاني والمغني لعبد الجبار، بل إننا لا نستبعد أن يكون أثره تجاوز المفكرين المسلمين إلى المفكرين المسيحيين أنفسهم فاستغلوا ما جاء فيه في الجدل بين مختلف فرقهم[92].

(91) عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، 51 ـ 52.

(92) قارن مثلاً بين رد الوراق على النساطرة في الاتحاد، ورد سعيد بن البطريق (877 ـ 941م) =

10 ـ أبو القاسم البلخي الكعبي (ت. 319/ 931): أوائل الأدلة

من المرجح أن يكون البلخي ـ وهو أحد رؤساء مدرسة بغداد الاعتزالية[93] ـ قد تعرض إلى النصرانية في كتاب «المقالات» الذي لم ينشر كاملاً إلى الآن بحسب علمنا، لكنه تعرض بالتأكيد إلى العقائد النصرانية في كتاب «أوائل الأدلة». إلا أن المقتطفات التي احتفظ لنا بها الفيلسوف اليعقوبي أبو علي عيسى بن إسحاق بن زرعة (ت 1007م) في رده عليها، ونشرها بولس سباط في القاهرة سنة 1929م. (ص ص 52 ـ 68) لا تتجاوز الصفحة الواحدة حين يضم بعضها إلى بعض ولا تمدنا إلا بفكرة عامة وغير كافية عن منهج المؤلف وآرائه.

وقد حصر البلخي الخلاف بين المسلمين والنصارى في التثليث والتشبيه وإنكار نبوّة محمد. واعتبر أن الكلام عليهم في التشبيه هو الكلام على المشبّهة [المسلمين] واليهود وأن الكلام عليهم في النبوّة هو الكلام على اليهود، ولذا اهتم ببيان فساد عقيدة التثليث بحجج منطقية مستشهداً في الأثناء برد الإسكافي.

11 ـ أبو منصور الماتريدي (ت. 333/ 944): كتاب التوحيد

إن هذا الكتاب لمؤسس مدرسة كلامية نازعت الأشعرية في الانتساب إلى أهل السنّة والجماعة وسلكت «منهجاً وسطاً بين الحرفيين والعقليين»[94] لا يدخل في صنف مؤلفات الجدل الإسلامي ـ المسيحي صنفاً متميّزاً، لكن الماتريدي في توضيحه لعقيدة التوحيد الإسلامية من المنظار الذي ارتضاه قد

= الملكاني عليهم في «كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق»، ج1، ص ص159 ـ 161، وكذلك بين رد أبي عيسى على اليعاقبة ورد ابن البطريق عليهم، ج1، ص ص196 ـ 197.

(93) انظر عنه بالخصوص د. م. إ. ط2، 1/ 1033 (A.N. Nader)، والترجمة التي وضعها له فؤاد سيد عند تقديمه (ص ص 43 ـ 56) لباب ذكر المعتزلة من كتاب المقالات للبلخي (ص ص 63 ـ 119).

(94) فتح الله خليف، مقدمة كتاب التوحيد، ص10. وقد ترجم له في هذه المقدمة (1 ـ 7). وقارن بينه وبين الأشعري (7 ـ 26) ثم حلل محتوى كتاب التوحيد (26 ـ 51).

تعرض بصفة طبيعية إلى آراء الفرق الثنوية من مانوية ومرقيونية وديصانية، كما تعرض إلى «آراء النصارى في المسيح والرد عليها» (210 ـ 215). وبذل قصارى جهده في بيان فساد العقيدة المسيحية التي تجعل من المسيح إلهاً.

وتتلخص آراؤه في أن المسيح لا يختص بالنبوّة دون سائر البشر، وأن أفعاله ومعجزاته لا تدل على أنه أتى بما يختلف به جوهرياً عن بقية الأنبياء. ويبدو أن الماتريدي يقبل أن يكون المسيح ابناً «على الإكرام» و«من جهة المحبة والولاية» (213) لا من جهة الولاد، لأن في ذلك شركاً ويتنافى مع عبودية عيسى. وهو في رده على النصارى لا يستنجد بالنصوص إلا مرة واحدة حين يستشهد بما قاله عيسى في بستان الزيتون قبل القبض عليه[95]. وله بعض الملاحظات الظريفة مثل تعجبه من أن النصارى «لم يكونوا في حياته (عيسى) ومقامه في الأرض يرضون له رتبة الرسالة مع ماله من البراهين، ثم بعد رفعه، أو موته عند عامتهم، لم يرضوا بالعبودية والرسالة حتى جعلوا له رتبة الربوبية...» (214).

والمرجح أنه استفاد من رد الوراق على النصارى مثلما اعتمد على حكايته لأقوال الثنوية[96].

12 ـ الحسن بن أيوب (ت. نحو 378/ 988): رسالة إلى أخيه علي بن أيوب

لا نعرف عن الحسن بن أيوب إلا أنه من المتكلمين، صنّفه ابن النديم ضمن «المعتزلة ممن لا يعرف من أمره غير ذكره»[97]، وذكر ابن تيمية أنه كان من علماء النصارى وأسلم على بصيرة بعد الخبرة بكتبهم ومقالاتهم[98]. كما

(95) «اللهم إن كان من مشيئتك أن تصرف هذه الكأس المرّة عن أحد فاصرفها عني» ص211؛ انظر متى 26/ 39؛ مرقس 14/ 36؛ لوقا 22/ 42.

(96) انظر في هذا المجال: G. Vadja, Le témoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et des Marcionites.

(97) الفهرست، ص221.

(98) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، 2/ 312.

بيّن هو نفسه أنه أسلم «عن نعمة وأهل ومستقر ومحل وعز ومتصرف في عمل»[99]، فلم يكن إسلامه إذن طمعاً في مال أو في جاه، بل كان ناجماً عن عدم اقتناع بالدين الذي نشأ عليه، فاعتنق الإسلام لأنه وجد فيه ضالته.

جاء في الفهرست أن له «كتاباً إلى أخيه علي بن أيوب في الرد على النصارى وتبيين فساد مقالتهم وتثبيت النبوّة» (ص221). أما في الجواب الصحيح - وهو الذي احتفظ لنا بنبذ من هذا الكتاب[100] - فجاء أنه «كتب رسالة إلى أخيه علي بن أيوب يذكر فيها سبب إسلامه ويذكر الأدلة على بطلان دين النصارى وصحة دين الإسلام» (2/ 312) لما كتب إليه أخوه يسأله عن سبب إسلامه. وسواء كان هذا التأليف «كتاباً» أو «رسالة» - والفرق ضئيل بين العبارتين عند الأقدمين - فإن حوالى الخمس وأربعين صفحة التي وصلتنا منه تكفي لتوفير فكرة عن منهجه ومحتواه.

بدأ ابن أيوب بذكر الأسباب التي دعته إلى العزوف عن النصرانية، وهي الشك الذي دخله فيما كان عليه، والاستبشاع للقول به، وفساد في مقالة التوحيد بما أدخل فيه من القول بالثلاثة أقانيم (2/ 312)، وما جلبه إلى الإسلام من أصول ثابتة وفروع مستقيمة وشرائع جميلة تتمثل في الإيمان بالله الواحد الحي وبنبوّة محمد وسائر الأنبياء وبالكتب المنزلة عليهم وبالساعة والبعث والعدل الإلٰهي (2/ 313)، بعد أن أمعن النظر في جميع «كتب أنبياء التوراة والإنجيل والزبور وكتب الأنبياء والقرآن. . . ومقالات النصرانية» (2/ 314).

واستعرض بعد ذلك مقالات الأريوسية واليعقوبية والملكية والنسطورية (2/ 314 - 316)، فاعتبر الفرقة الأولى «قريبة من الحق، مخالفة لبعضه في جحود نبوّة محمد ﷺ ودفع ما جاء به من الكتاب والسنّة»، وقارن بين آراء الفرق الثلاث الأخرى (2/ 316 - 318) مبيّناً تهافتها وتناقضها. ولئن لم يصرّح

(99) المصدر السابق؛ 2/ 314.

(100) 2/ 312 - 345، 352 - 363؛ 3/ 2 - 3. وانظر عنه: E. Fritsch, Islam und christentum ص15، و Anawati, Apologie, Polémique...، ص ص399 - 400.

بالفرقة التي كان ينتسب إليها قبل إسلامه، فإن مخاطبته للنساطرة دون غيرهم (2/ 327) قد تدل على أن أخاه ما زال منهم وأنه بالتالي كان نسطورياً. إلا أنه مع رفضه لمقالاتهم جميعاً يرى أن اليعاقبة منطقيون مع أنفسهم أكثر من الملكية والنسطورية.

ثم قام بعملية تشريح لشريعة الإيمان التي اتفقوا عليها في مجمع نيقية (2/ 318 - 320) وخصص الجزء الأوفر من كتابه (2/ 321 - 345، 352 - 363) لإثبات عدم ألوهية المسيح وأنه عبد ونبي لا غير، وذلك بالاعتماد على شواهد من التوراة والمزامير وأشعيا وأناجيل متّى ولوقا وأعمال الرسل - وهو يسميها قصص الحواريين - فناقش تأويل النصارى لها، ذلك التأويل الذي لا يستند في نظره إلى كتاب أو نبي، ولا يطبّق المقاييس نفسها على ما ورد في العهد القديم متعلقاً بمختلف الأنبياء وما جاء به في العهد الجديد خاصاً بعيسى، وأكد أن بنوّة المسيح لله إنما هي بالرحمة والصفوة والولاية لا على الحقيقة «إن كان الإنجيل أنزل على هذه الألفاظ لم تبدّل ولم تغيّر».

وختم الحسن بن أيوب كتابه إلى أخيه بالتعجب من اختلاف النصارى في المسيح، أي في أصل معتقدهم، رغم تمسكهم بأمره، في حين أن الاختلاف يقع بين من سواهم من أهل الملل في الفروع والشرائع لا في الأصول. وأبرز تفوّق العقيدة الإسلامية الموحّدة التي لا ينازع المسلمين أحد في صحتها (2/ 363 - 3/ 2 - 3).

وتتمثل أهمية هذا الرد بالخصوص في معرفة صاحبه للنصرانية من الداخل وتمكّنه من ثقافة مزدوجة، إسلامية ومسيحية، تسمح له بوضح الخلاف بين العقيدتين في مستواه الحقيقي.

13 - أبو الحسن العامري (ت. 381/ 992): الإعلام بمناقب الإسلام

العامري من أعلام الفلسفة العربية في القرن الرابع/العاشر المغمورين. نشر له في السنوات الأخيرة كتاب السعادة والإسعاد[101] وكتاب الإعلام بمناقب

(101) صورة طبق الأصل من المخطوط بدون تحقيق، نشرها مجتبى مينوي، طهران، 1957 - 1958.

الإسلام[102]. وقد أثارا منذ ظهورهما عديد الدراسات بالنظر إلى مكانة صاحبهما ودوره في تاريخ الفلسفة والفكر الديني على السواء[103].

و«الإعلام بمناقب الإسلام» محاولة للتوفيق بين العقل والدين أو الفلسفة والشريعة، على غرار المحاولات العديدة التي شهدها عصر المؤلف، وكذلك للمقارنة بين الإسلام واليهودية والمسيحية - والزرادشتية في مرتبة ثانوية[104] - حتى تتبيّن فضيلة الإسلام عليها بحسب الأركان الاعتقادية والعبادات والمعاملات والحدود، وبحسب الإضافة إلى الأجيال وإلى المعارف. فغرض العامري إذن غرض تمجيدي من الطراز الرفيع حيث يسمو تفكيره عن الجدل والمماحكة، ويسمو تعبيره عن الاستنقاص بله السب والشتم.

ونجد في كتابه عدداً من الملاحظات الهامة المتعلقة بالمسيحية، من ذلك أنها في نظره «أسست على التألُّه المحض» (ص145) و«على التذلل المحض» (ص158) لكن النصارى لم يسلموا من الغلوّ في عيسى (ص131)، واتسم دينهم بالشدة «مثل ما تمسكّ به رهابين النصارى من هجران المناكح والانفراد في الصوامع وترك طيبات الرزق» (ص189). ويعيب عليهم مقالتهم في العنف فيراها مناقضة لسلوكهم (ص147 - 148)، ويعتبر أكثر آفاتهم «ما وقع في كتبهم من التأويلات المختلفة وتسلط على إنجيلهم من الأهواء المضلة» (ص167). من هذه الملاحظات كذلك تبريره لفرض الجزية على أهل الكتاب وتوضيحه للقصد من حمايتهم فيقول: «وأما الكتابي فلأن القرآن مصدق لكتابهم ومهيمن على ما في أيديهم اقتصر منهم على الجزية التي هي [من] شرائط الملك دون شرائط الدين، وأمر الولاة والذادة

(102) نشره وقدم له أحمد عبد الحميد غراب، القاهرة، 1967.

(103) انظر مثلاً: J.C. Vadet, Une défense philosophique de la Sunna؛ M. Arkoun, La conquête du bonheur selon Abu-l-Hassan al Amiri؛ وبالخصوص: ibid, Loqocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique. في كتابه: Essais sur la pensée islamique ص ص149 - 184 و185 - 231.

(104) يعلن العامري أن المقارنة تكون بين الأديان الستة التي لها خطط وممالك. والمذكورة في الآية 17 من سورة الحج 22، (الإعلام، ص123) ولكنه لا يهتم في الواقع بالوثنية ودين الصابئة عند التطبيق.

بحمايتهم ليتوصلوا على طول الأيام بمخالطة أهل الإسلام إلى ما تضمنَّه القرآن من الشرائع والأحكام، ويتنبهوا على موقع مزيَّته على ما اعتقدوه من دينهم، ويسلّموا أيضاً بشرف هذا الدين، مما كانوا ممنوين به أيام الأكاسرة من تكلف المهن الخسيسة كنقل الجيف وكنس الطرق» (ص168).

ويتضمن كتاب العامري فصلاً اعتبره الناشر خاتمة ويتعلق «بالشبهات التي يتسلق بها المعاندون للإسلام» (185 - 208). وقد اقتصر منها على أربع هي التي لها في رأيه «تأثير في الأوهام ورواج على الضعفة من العوام»، وهي على التوالي: 1) انتشار الإسلام بالسيف، 2) افتراق كلمة المسلمين، 3) بعد القرآن عن البيان وضعف هدايته وإقناعه، 4) عدم وجود البشارة بمحمد في التوراة والإنجيل. فعمل العامري على حل هذه الشبه واحدة واحدة مبيّناً دواعي استعمال السيف وأنه على صورة الجهاد لا على صورة الفتنة والتصعلك، ورادًّا أسباب تنازع المسلمين فيما بينهم إلى كثرة أعداء الإسلام وقضائه على مصالحهم فتراهم يسعون إلى تزييف الدين وتوهين أساسه وإدخال البلبلة في نفوس العامة، ومدافعاً عن البيان القرآني عند أهل المعرفة بالألفاظ وأهل المعرفة بالمعاني على السواء لاشتمال القرآن على ما أخرج على سبيل الرمز والألغاز وما بني على الإجمال والإيجاز وما كان معناه إما دقيقاً في نفسه وإما محوجاً إلى التحقيق بمقدمات قبله، وهي أوجه من شأنها تعريضه إلى الظنون المختلفة وإلى كثرة الاختلاف. واهتم في حل الشبهة الرابعة بذكر عدد من النصوص «الكتابية» - من سفر التكوين وسفر تثنية الاشتراع وإنجيل يوحنا - تبشّر كلها بمحمد لكنها وقعت مرموزة فحرّف الأحبار والرهابين ألفاظها بالتأويلات الفاسدة حتى يحافظوا على ما سعدوا به من الترؤس في الدين واغتبطوا به من الحظوة عند الناس.

وهذا التحليل الوجيز لكتاب الإعلام يدل على أنه - وإن لم يكن في الرد على النصارى بصفة خاصة - يتناول عدداً من مواضيع الجدل الإسلامي المسيحي من وجهة نظر مفكر كان يشعر مثل بقية معاصريه بتفوق الإسلام، ديناً وحضارة، ويتوق إلى صهر المبادىء الدينية في منظومة عقلانية، دون أن

يخامره أدنى شك في صحة هذه المبادىء وموضوعيتها أو أن أصحاب الأديان الأخرى يمكن لهم الدفاع عن عقائدهم بطريقة مماثلة.

14 ـ أبو سليمان المنطقي (ت. بعد 391/ 1000): كلام في مبادىء الموجودات ومراتب قواها والأوصاف التي توصف الذات الأولى بها وعلى أي وجه وصفتها النصارى بالتوحيد والكثرة والجوهرية والأقنومية

إن صحت نسبة هذه الرسالة القصيرة إلى أبي سليمان[105]، فإنها تكون أول محاولة إسلامية لتفهُّم الثالوث المسيحي انطلاقاً من المفاهيم السائدة في القرن الرابع/العاشر دون أن يقصد من هذه العملية الجدل والمماحكة.

يبدأ المؤلف بتقرير أن الذات الأولى «هي المبدأ الذي منه تنبعث القوى متكثرة نحو غاياتها المختلفة وإليه تتصاعد متحدة. . . وهي العلة الأولى» (ص 270). ويعتبر العقل والنفس والطبيعة أولى القوى المنبعثة عنها بحيث تكون الذات واحدة في الموضوع كثيرة بهذه الصفات. «فإذا وصف [المبدأ] بالحياة دعي أباً ولم يقع به اتحاد إذ لا يحيا حياته شيء من الموجودات، وإذا وصف بالعلم دعي ابناً إذ جاز به الاتحاد من قِبَل أن كل من علم شيئاً على حقيقته وعرفه حق معرفته فلا فرق بينه وبين غيره من العالمين، وإذا وصف بالقدرة صار روحاً إذ بها تظهر قوّته في أصحاب الجرائح والأفعال المعجزة لمن سواهم. . .» (ص268). ويحكي قول النصارى «أن الشيء الذي في غاية البساطة ولا تركيب فيه بوجه من الوجوه فعقله ذاته لا فرق بينهما إلا من جهة التمييز المنطقي. . . وأن هذه الذات من حيث هي عقل يعقل ذاته فتصير هي أيضاً معقولة لها. فبما هي عقل دعي أباً إذ لا يقع به اتحاد، ومن حيث هي عاقلة دعي ابناً وجاز به الاتحاد، ومن حيث هي معقولة دعي روحاً وجاز به ظهور ما في المستعدّين

(105) نشرها ج. ترويو (G. Troupeau) في مجلة (Pensiamento) 25، ص ص270 ـ 267، مع مقدمة (259 ـ 261) وترجمة إلى الفرنسية (261 ـ 264) بعنوان: Un traité sur le principe des êtres attribué à Abu Sulayman al-Sigistani. وانظر عن المؤلف: د. م. إ.، ط2، 156/I (S. M. Stern) و Jadaane, La philosophie de Sijistani.

لذلك. . .» (ص268). وهكذا يصل إلى ما أراد بيانه، وأن الذات تحصل لها الوحدانية المحضة بالجوهرية والكثرة بالأقنومية، ولم يلزم أن يكون شيء واحد «واحداً وكثيراً، إذ ذلك إنما هو بجهة وجهة. وذلك غير محال» (ص267).

على أن الراجح هو أن أبا سليمان صاحب القسم الأول من هذه الرسالة فحسب (ص ص 270 ـ 269)، أي إلى قوله: «وذكر أن الذات واحدة في الموضوع كثيرة بهذه الصفات»، وأن القسم الثاني منها (بداية من قوله: فإذا وصف بالحياة دعي أباً، ص268)، من تأليف نصراني قد يكون فرج بن جرجس بن أفرام (ق. 4/ 10) أو يحيى بن عدي[106]، إذ يعسر بالفعل أن يعتبر فيلسوف مسلم أن الذات واحدة في الجوهر كثيرة بالصفات من ناحية ـ وهو ما يتفق مع المقولات الأفلوطينية ـ الإسلامية ـ وأن يؤكد من ناحية أخرى أن الذات واحدة بالجوهر كثيرة بالأقنومية، إذ إن الأقنوم نفسه جوهر لا صفة. ولا يمكن له، وهو المنطقي المتمكن من صناعته، أن ينسب جوهراً إلى جوهر آخر دون أن يقع في التناقض.

15 ـ أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت. 403/ 1013): كتاب التمهيد

يعتبر القاضي أبو بكر من دعائم المدرسة الأشعرية في الكلام، كان فقيهاً مالكياً ومشهوراً بمناظراته[107]. وقد خصص الباب الثامن من كتاب التمهيد (ص ص 75 ـ 103)[108] «للكلام على النصارى»، فبدأه من دون مقدمة كما

(106) وهو كذلك رأي ترويو، انظر مقدمته بالفرنسية، ص260، لكنه لا يحدد القسمين ولا ينسب القسم الثاني إلى مؤلف مسيحي بعينه ويستبعد فقط أن يكون أبو سليمان صاحبه. والملاحظ أن هذه الرسالة وصلتنا عن طريق المؤلف القبطي إبراهيم بن العسال، وهو يصرح بأن أخاه هبة الله بن العسال وجدها في كتاب لأبي سليمان، وأن فرج بن جرجس بن أفرام أملاها عن يحيى بن عدي.

(107) يذكر ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، 118 ـ 120، أن الباقلاني ألف كتاب التمهيد لابن فناخسره (عضد الدولة البويهي) ملك شيراز لما دفعه إليه بعد قطعه للمعتزلة في مناظرة. وانظر عنه د. م. إ.، ط2، 988/1 (R.J. Mc Carthy).

(108) طبع الكتاب مرتين، الأولى في القاهرة، 1366/ 1947، تحقيق محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، والثانية في بيروت، 1957، تحقيق ماكرتي (Mc Carthy) =

ختمه بصفة فجائية، ولم يعتن بتقديم معتقدات النصارى قبل الرد عليها بل شرع في مناقشتهم مفترضاً في كل مرة أنهم يقولون قولاً أو يأتون بدليل ما، فيجيب على هذا الأساس (إن قالوا... يقال لهم...).

كانت المسألة الأولى من مسائل الكلام على النصارى قولهم إن الله جوهر (75 ـ 79). وهو يرفض جواز أن يكون الله جوهراً قائماً بذاته لأن ذلك يؤدي في نظره إلى اللحوق بالدهريين، سواء اعتبر هذا الجوهر شريفاً أو خسيساً. والرأي عنده أن «يكون القديم سبحانه موجوداً ليس بجوهر ولا عرض ولا كالموجودات في الشاهد، كما أنه ليس كالجواهر» (77). وكانت المسألة الثانية هي الكلام والعلم دون سائر الصفات الإلهية، ويناقشهم في نوعية العلاقة بين الجوهر والأقانيم مبيّناً مدى اختلاف فرقهم الثلاث في هذا المجال.

وينتقل الباقلاني إثر ذلك مباشرة إلى «الكلام عليهم في معنى الاتحاد» (87 ـ 97) متوخياً الطريقة الجدلية نفسها ومركّزاً هجومه على الملكية وخصوصاً في تصورهم لطبيعة هذا الاتحاد ولنتائجه، ولعل تخصيصهم بالنقد راجع إلى الدور الذي قام به مفكروهم في مهاجمة الإسلام، بالإضافة إلى الاعتبارات السياسية البارزة من خلال تذكيره بأنهم الروم[109]. ويعود بعد ذلك إلى مناقشة عامة النصارى في شأن مصير الاتحاد عند القتل والصلب والدفن (97 ـ 98). ثم يتساءل عن السبب في أن الكلمة اتحدت بالمسيح دون سائر الأنبياء (98 ـ

= وهي أوفى من الأولى وعليها نحيل. وانظر بالإضافة إلى هذا الباب الثامن ما جاء عن النصارى ص ص138 ـ 139، 140، 152، 158، 159، 165، 166، 170، 174 ـ 175، 253، 270، 353.

(109) كان للباقلاني دور في العلاقات السياسية بين البويهيين والروم، فقد كان سفير عضد الدولة إلى الإمبراطور البيزنطي سنة 372هـ، انظر مثلاً ذيل تجارب الأمم، 29. وكانت له في هذه السفارة مناظرة مع «بعض المطارنة» وسلوك شهير مع الإمبراطور حيث احتال لعدم الركوع بين يديه بأن دخل الباب القصير الذي وضع له ماشياً إلى الخلف، وأجابه عند تعريضه بعائشة: «هما اثنتان قيل فيهما ما قيل، زوج نبينا ومريم بنت عمران، فأما زوج نبينا فلم تلد وأما مريم فجاءت بولد تحمله على كتفها. وكل قد برّأها الله مما رميت به»، ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، 218 ـ 219.

103)، وكانت هذه المسألة المناسبة الوحيدة التي استشهد فيها بنصوص من التوراة والأنبياء والأناجيل. وبها ينتهي هذا الباب من كتاب التمهيد.

ومن الواضح في كلام الباقلاني على النصارى أنه اعتمد فيه على أسلافه من أصحاب الردود، وخاصة منهم على الوراق. وفي ذلك، كما يرى أبيل (Abel)، دليل على تشبع الأشاعرة بالعناصر التي أخذوها عن المعتزلة[110]. لكن الباقلاني لم يكتف بالجمع والتلخيص، بل كان حريصاً على تطبيق منهج مدرسته الكلامية على موضوعه[111]، كما أتى ببعض الحجج التي لا يبدو أنه سبق إليها مثل رفضه للمقارنة بين الاتحاد وحلول العقل في النفس (90 ـ 91) أو تطويره لاستعمال مفهوم العدد ضد العقيدة القائلة بوحدة الجوهر أو الطبيعة (91 ـ 92)[112].

16 ـ القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت. 415 ـ 1025)

إن اهتمامنا بالقاضي عبد الجبار[113] ضمن مفكري القرن الرابع/العاشر رغم أنه عاش خمس عشرة سنة في القرن الخامس/الحادي عشر مبنيّ على معرفتنا بتاريخ تأليف كتبه المعتمدة في هذا البحث ـ فهو قد أملى «المغني» بين سنتي 360/ 970 و380/ 990، وكتب «تثبيت دلائل النبوّة» سنة 385/ 295 ـ،

(110) A. Abel, Le chapitre sur le christianisme...، ص11، وقد ناقش محمد سليمان داود رسالة ماجستير بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، سنة 1967، بعنوان. أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، آراؤه الكلامية الفلسفية. ولعله تعرض فيها إلى هذا الجانب، ولكننا لم نتمكن من الاطلاع عليها.

(111) مثلاً كلامه عن الجوهر، ص ص75 ـ 79.

(112) يحتوي هذا الباب من جهة أخرى على بعض الملاحظات التي لها أهميتها في تاريخ الفكر الإسلامي في حد ذاته. من ذلك مثلاً قوله ـ وهو المتكلم الأشعري: «إن البارىء سبحانه ليس في السماء ولا هو مستو على العرش بمعنى حلوله على العرش لأنه لو كان حالاً في أحدهما ومستوياً على الآخر بمعنى الحلول لوجب أن يكون مماسّاً لهما لا محالة» (ص90).

(113) انظر عنه د. م. إ.، ط2، 61/1 (S.M. Stern)، وعبد الكريم عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار...

وعلى أن الرجل عاش طويلاً وقضى جل حياته في القرن الرابع، بالإضافة إلى أنه يعتمد آراء شيوخه[114] ولا سيما منهم أبي علي الجبائي[115] والجاحظ[116] ومعمر[117] بحيث كانت الصلة وثيقة بين آرائه الشخصية وآراء أسلافه من المعتزلة الذين اعتنوا بالرد على النصارى.

أ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس: الفرق غير الإسلامية

خصص عبد الجبار بابا كاملاً في حوالى سبعين صفحة (80 ـ 151) لـ«الكلام على النصارى» ضمن تعرضه إلى الفرق غير الإسلامية من ثنوية ومجوس وصابئين وأهل أصنام. وكان ذلك في آخر كلامه في التوحيد ضمن نطاق موسوعته الكلامية الضخمة على مذهب المعتزلة[118]. فبدأ بذكر تعريف أبي علي الجبائي لمذهب النصارى (80) وأعقبه بفقرة منهجية بيّن فيها وجوب الفصل بين ما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه من جهة، وما يمكن تحصيله من مذاهبهم، المتفق عليه والمختلف فيه من جهة أخرى، «لأن ضبط جميع مذاهبهم يصعب»، وعرّف فيها بفرقهم الثلاث المشهورة منبّهاً إلى أنه سيقتصر على ذكر ما قالته هذه الفرق دون غيرها مما هي أقدم أو أحدث (30 ـ 81).

وفعلاً فقد عرض آراء اليعقوبية والنسطورية والملكية في التثليث موضّحاً ما يقولونه في الجوهر والأقانيم والعلاقة بينهما (81 ـ 82)، ثم آراءهم في المسيح والاتحاد ملاحظاً اتفاقهم على وقوع الصلب والقتل على عيسى، وعلى عبادته، واختلافهم في الجهة التي وقع عليها الصلب والقتل، أهي ناسوت المسيح فقط أم

(114) المغني، 5/86، 87، 89، 98، 109.

(115) ينقل أقواله الخاصة بالنصارى في المغني، 5/80، 91، 92، 106، 111، 112، 140 ـ 141، ويعرضها بدون ألفاظها فيما يبدو، ص ص92، 93، 95 من نفس الجزء.

(116) المغني، 5/107 ـ 108 (قارن برد الجاحظ 30 ـ 32)، 113 (رد الجاحظ 36 ـ 37) ولعل ما أثته ص149 من القسم الذي لم يصلنا من رد الجاحظ.

(117) إما معمر بن راشد أو معمر بن عباد السلمي، وكلاهما من شيوخ المعتزلة. انظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الفهرس.

(118) يقع المغني في 20 جزءاً وصلنا منها 14 وبقيت الأجزاء 1، 2، 3، 10، 18، 19 مفقودة. أما الجزء الخامس فقد حققه محمود محمد الخضيري، القاهرة 1965.

هي ناسوته ولاهوته، وفي كيفية الاتحاد (82 ـ 83). وأتبع هذا العرض «الموضوعي» لعقيدتي النصارى الرئيسيتين اللتين تتنافيان مع عقيدة التوحيد عند المسلمين بالقسم المحوري في هذا الباب وهو الرد عليهم ودحض مقالتهم. وينقسم هذا الرد بدوره إلى قسمين متوازنين، قسم في الرد عليهم في التثليث (86 ـ 113)، وقسم في «إبطال قولهم في الاتحاد وما يتصل به» (114 ـ 145).

وكانت حجته الأساسية أن القول بأن الإله ثلاثة أقانيم دون الرجوع بذلك إلى ذوات مخصوصة بصفات هو خلاف في العبارة، أما إذا أرادوا بذلك أنه ثلاث ذوات فهذا ينافي التوحيد ويلزم عدم الاختصاص بالأبوّة أو البنوّة أو الروح، وأن كل واحد من الأقانيم إله (86 ـ 89). ورجع بعد ذلك إلى التأكيد بأن قولهم في التثليث لا يعقل وأنه متناقض في المعنى واللفظ معاً حيث يقتضي أن الأقانيم متفقة في الذوات، مختلفة (89 ـ 91)، واعتبر أن إثبات الحياة والعلم لله يوجب إثبات القدرة والسمع والبصر والإرادة والعز والعظمة والوحدانية له (91 ـ 98)، ورفض اعتبار القديم جوهراً أو عرضاً، وتمسك النصارى بالثلاثة بدعوى أنها تجمع نوعي العدد، الشفع والوتر (98 ـ 102)، كما ناقش الأمثلة التي يضربونها عادة لتولد الابن من الأب، كتولد الكلمة من العقل، وحرّ النار من النار، وضياء الشمس من الشمس (102 ـ 103)، وكذلك المقارنة بين كون الإنسان حياً ناطقاً مائتاً وهو إنسان واحد، وكون الإله موجوداً حياً ناطقاً وهو جوهر واحد (103 ـ 104). ثم بيّن عدم صحة معنى التبنّي وأنه يوجب أن كل واحد من الأنبياء هو ابن الله (105 ـ 106). وختم الرد في موضوع التثليث بدفع اعتراضهم على المسلمين أن حقيقة بنوّة عيسى بمعنى الكرامة مثل خلة إبراهيم لله (106 ـ 108)، وأن القرآن يقر بأن المسيح كلمة الله وروحه (111 ـ 113) مبيّناً في الأثناء ضرورة تأويل ما جاء في كتبهم عن البنوّة بما لا يتنافى والتوحيد (109 ـ 111).

أما القسم الذي أفرده للرد على النصارى في الاتحاد فأوضح في بدايته وجوه القول فيه وسبب هذه العقيدة وهي «الفعل الإلٰهي الذي ظهر من عيسى وعليه» (114 ـ 116). وعقد بعد ذلك عدة فصول ليثبت أن مشيئة القديم غير

مشيئة المسيح (117 ـ 118)، وليبطل قولهم إن الله اتحد بعيسى بأن صارت مشيئة اللاهوت مشيئة الناسوت (119 ـ 120)، وأن القديم اتحد بالمسيح بأن صارت مشيئة المسيح مشيئة له (121 ـ 122)[119]، وأن الله اتحد بعيسى بأن مازجه وجاوره واتخذه هيكلاً ومحلاً (123 ـ 125)، وأنه اتحد به بمعنى أنه حل فيه (126 ـ 136)، وما ذهب إليه أكثر اليعقوبية من أن جوهر الإله وجوهر الإنسان اتحدا جوهراً واحداً أقنوماً واحداً طبيعة واحدة (137 ـ 145). ويرفض في هذا الفصل المقارنة الشهيرة بين الاتحاد وظهور صورة الإنسان في المرآة وظهور نقش الخاتم في الطينة المطبوعة، مثلما يرفض التعبير عن الاتحاد بالحلول والامتزاج والتجسد والتأنس. وبما أن من النصارى من يعوّل في هذا الباب «على اتباع من سلف والرجوع إلى الكتب وتقليد التلامذة الأربعة» فهو يوضح فساد النقل والتقليد ووجوب تأويل ما بلغهم من طريق السمع إن ثبت.

وكان آخر فصول هذا الباب في الكلام على النصارى «في إبطال ما ذهبوا إليه في المسيح وعبادته» (146 ـ 151) وهو متعلق بالنتائج المترتبة على عقيدتي التثليث والاتحاد. وينتهي الباب بإثارة عبد الجبار لعدد من اعتراضات النصارى على المسلمين، ويحيل في الجواب عنها على ما سيقوله في باب المعجزات والأخبار[120].

(119) حصل اضطراب في عناوين هذا الفصل والفصلين الموالِيين، لعله من الناسخ ولم ينتبه إليه لا المحقق ولا المراجع ولا المشرف، ويحسن إصلاحه على النحو التالي:
ـ ص 121: «فصل في إبطال قولهم بأن القديم جل وعز اتحد بالمسيح بأن صارت مشيئة المسيح مشيئة له».
ـ ص 123: «يحول إليها العنوان الحالي لصفحة 121،
ـ ص 126: «يحوّل إليها العنوان الحالي لصفحة 123،
وبذلك تنطبق العناوين على محتوى الفصول وينعدم التكرار الواقع الآن في صفحتي 126 و137. وينبغي إصلاح الفهرس على هذا الأساس.

(120) تعرض فعلاً إلى الاعتراض الأول المتعلق بكلام عيسى في المهد في الجزء 15، ص ص215 ـ 216، ولكننا لم نعثر في الجزئين 15 و16 من المغني على جوابه على بقية الاعتراضات. وهذا مثال، ضمن عديد الأمثلة، لوجوب تحقيق النصوص القديمة تحقيقاً علمياً ووضع فهارس تحليلية تمكّن الباحث فيها من العثور على بغيته دون الاضطرار إلى قراءتها كلية ـ وهو ما يتعذر تعذراً باتاً في كل آن وحين.

ب ـ شرح الأصول الخمسة

إن الفصل الذي عقده القاضي عبد الجبار في هذا الكتاب «للكلام على النصارى» (291 ـ 298) ورد كذلك في نطاق الأصل الأول من أصول المعتزلة، أي التوحيد، وتوخى فيه الطريقة نفسها التي اتبعها في المغني. فبدأ بالتنبيه إلى صعوبة تحصيل مذهب النصارى ـ مستشهداً هذه المرة بالنوبختي[121]، وهو «المشار إليه في معرفة المذاهب» ـ ثم عرض في كثير من الإيجاز قولهم في التثليث وردَّ عليه، وختم بالإشارة إلى أن ما أظهر عيسى من معجزات هو الذي أدى بهم إلى القول بالاتحاد. فما جاء في شرح الأصول الخمسة إذن ليس في الواقع إلا تلخيصاً لما بسطه في المغني.

ج ـ تثبيت دلائل النبوّة

يندرج هذا الكتاب ضمن المؤلفات العديدة الرامية إلى إثبات دلائل على نبوّة محمد، وهو من حيث موضوعه ذو صلة متينة بما جاء في الجزء الخامس عشر من المغني، لكن القاضي في «التثبيت» لا يهتم بالأسس النظرية للنبوّة بقدر اهتمامه بنبوّة محمد بصفة خاصة، فيؤدي به ذلك إلى الرد على غير المؤمنين بها من أصحاب الديانات غير الإسلامية وإلى نقد آراء الباطنية في كثير من الإلحاح، وكذلك آراء الفلاسفة والمنجّمين والملاحدة. وهكذا تعرّض إلى عقائد النصارى في مواضع متفرقة من الكتاب[122]، وبالخصوص ص ص 91 ـ 125، 132 ـ 175، 182 ـ 210، 223 من الجزء الأول، و426 ـ 433 من الجزء الثاني. وهو ما يمثل حوالى خُمُس الكتاب.

وقد جاء حديثه عن النصرانية في نطاق بحثه عن «آيات النبي وأعلامه»، فمنها بحسب عبد الجبار «إخباره عن النصرانية ومذاهب النصارى» (91 ـ 108) إذ إن ما ورد في القرآن من إيمانهم بألوهية المسيح وبالتثليث هو عين ما تعتقده فرقهم الثلاث الكبرى رغم تبرّئهم من القول بثلاثة آلهة. ثم ركّز على فكرة

(121) انظر أسفله في الردود التي لم تصلنا.
(122) انظر الفهرس في «النصارى» و«عيسى»، بالخصوص.

أساسية عنده، وهي أن دين النصارى مخالف لدين المسيح في الأصول والفروع معاً، فهم في نظره أعداء المسيح من حيث لا يشعرون، وسبب ذلك سوء تأويلهم لأقواله وأفعاله (108 ـ 121). واعتبر أن تكذيب القرآن للنصارى فيما يخص صلب عيسى وقيامه من قبره وصعوده إلى السماء بعد أربعين يوماً، من أعلام النبوّة بالنظر إلى معارضة النبي ما كان يقتضيه الإسلام في فجر الدعوة لو كانت رسالته سياسية دنيوية (121 ـ 125، 132 ـ 144). وتعرض في الأثناء إلى دحض ما يعتقده النصارى من أن الخشبة التي صلب عليها المسيح وضعت على ميت فحيي، ثم رد عليهم في مسألة اعتبار القرآن مريم إلهاً مع المسيح من دون الله عند النصارى، فبيّن أن ذلك لم يجر مجرى الخبر حتى يحتمل الصدق والكذب، وأن اليعقوبية على الأقل يطلقون على مريم صفة «أم الله».

وانتقل القاضي عبد الجبار بعد ذلك إلى طرق عدد من القضايا العقائدية والتاريخية والاجتماعية في غير ما ترتيب منطقي، وهي على التوالي:

- مخالفة النصارى للمسيح في الفروع (148 ـ 151)؛
- ظروف تأليف الأناجيل وتداولها (152 ـ 155)؛
- دور بولس في إدخال عناصر وثنية رومية إلى المسيحية (156 ـ 159)؛
- تأثر العقائد المسيحية بالوثنية ودور قسطنطين، فشوّ الزنا، عدم الختان، الخصاء، سلوك «الديرانيات» (159 ـ 172)؛
- الجواب عن أن النصرانية دين صعب ضيّق وأجابت إليه الأمم بلا إكراه (173 ـ 175، 181 ـ 190)؛
- غفران القسيسين للخطايا (190 ـ 191).
- تذمر عبد الجبار من اتخاذ ملوك المسلمين للنصارى كتاباً ووزراء (191 ـ 192)؛
- أهل الجدل والنظر من النصارى ملحدة وزنادقة (192 ـ 193)؛
- تناقضهم وبراءة المسيح منهم (193 ـ 194)؛
- اتباعهم الروم في أكل الخنزير (194 ـ 195)؛

- عدم نسخ المسيح لشريعة التوراة (196 ـ 198)؛
- إحالة المؤلف على عدد من الردود الإسلامية على النصارى (198)؛
- تنزيه المسلمين لمريم خلافاً للنصارى حيث يعتبر هؤلاء يوسف زوجها وأن لعيسى إخوة وأخوات (199 ـ 201)؛
- ادعاء رؤسائهم الخوارق وذكر نماذج منها (202 ـ 209)؛
- التقليد والتسليم للرؤساء عند النصارى (209)؛
- سبب تنصّر القبط وبعض قبائل العرب (209 ـ 210)؛

المباهلة (426 ـ 433)؛

وقد كان القاضي عند طرقه لهذه المواضيع يستشهد بالأناجيل في كثير من الأحيان لكنه لا يحيل على إصحاح بعينه[123]، ولعله لم يكن مطلعاً عليها إلا من خلال المؤلفات الإسلامية السابقة له والتي استغلها فيما يبدو استغلالاً بعيداً دون أن يشير إلى مصادره بدقة في كل موضع. ومن الواضح من جهة أخرى أنه لم يستعمل أسلوب الجدل (فإن قال... قيل له...) في هذا الكتاب باطراد كما كان شأنه في المغني، بل كان أسلوبه في الغالب تقريرياً. وربما يعزى ذلك إلى موضوعه وإلى منهجه في تناول هذا الموضع ثم إلى نوعية القراء الذين يتجه إليهم.

17 ـ رد على النصارى مجهول المؤلف والعنوان (ق. 3/9 أو 4/10)

وصلنا هذا الرد[124] مبتوراً بمقدار ورقة من الأول وورقة من الآخر،

(123) من المؤسف أن ناشر الكتاب لم يعتن بتحقيق هذه الشواهد بصفة مطردة ولم يثبت لها فهرساً، وفي هذه الطبعة عدة أخطاء، بعضها مطبعي، ونشير بالخصوص إلى أن ما ورد في الأصل هو الصحيح، ص202 هامش 1، و203 هامش 2، وهو: «يا ربّن» لا «يا رباني» كما توهم الناشر.

(124) نشره د. سورديل D. Sourdel بعنوان: Un pamphlet musulman anonyme d'époque abbaside contre les Chrétiens في R.E.I (1966) ص ص1 ـ 33 (مقدمة الناشر 1 ـ 12، الترجمة إلى الفرنسية 13 ـ 26، النص 27 ـ 33).

فلسنا نعرف صاحبه ولا عنوانه ولا ظروف تأليفه، إلا أن النقد الظاهري للخط والورق ونقد المتن معاً يسمحان بالترجيح أن النسخة التي وصلتنا كتبت في أواخر القرن الثالث/التاسع أو في أوائل الرابع/العاشر على أقصى تقدير[125].

ولئن توقف محقق المخطوط في نسبته إلى شخص بعينه، فلعل ما جاء في رد الجاحظ على النصارى (ص32) وفي هذا الرد (ص27) يخوّل لنا تقديم افتراض نسوقه بكل احتراز وهو أن الرد الذي بين أيدينا هو **«الرسالة العسلية»** التي نص القاضي عبد الجبار على أنها للجاحظ في الرد على النصارى بقوله: «فأما المسألة لهم (أي النصارى) والرد عليهم فكثير، فمن ذلك كتاب الجاحظ (أي الرد على النصارى) وكتاب آخر له يعرف بالرسالة العسلية (تثبيت، 198).

ودليلنا الوحيد هو أن الجاحظ يشير في «الرد على النصارى» إلى تناوله «في جواب آخر» المقارنة بين المسيح وآدم وحواء، فيقول: «قلنا في جواب آخر: إن كان المسيح، إنما صار ابن الله لأن الله خلقه من غير ذكر فآدم وحواء إذ كانا من غير ذكر وأنثى أحق بذلك إن كانت العلة في اتخاذه ولداً أنه خلقه من غير ذكر». وجاء في الرد الذي نشره سورديل (Sourdel) «فإن كنتم إنما تجعلون عيسى إلٰهاً لأنه لم يخلق من ذكر، إن آدم لم يخلق من ذكر ولا أنثى ولم ينبت كما ينبت الصبي عاماً فعاماً، خلقه الله من طين ثم نفخ فيه من روحه فكان بشراً فأكرمه الله بكرامة لم يكرم بها أحداً من خلقه، علّمه أسماء كل شيء وأمر ملائكته الذين يسبّحونه ويقدّسون له ويحملون عرشه فسجدوا له ولم يسجدوا لعيسى ولا لأحد إلا الله وحده ولآدم. ثم خلق حواء من ضلعه كما زعمتم وأسكنها جنّته وشرف كرامته وأخرج منها أنبياءه ورسله وسخّر لهما ولذريتهما ما سمي من خلقه. فليس خلق عيسى بأعجب من خلق آدم ولا من خلق السماوات والأرض وما فيهن ولا من خلق الملائكة الذين لا يأكلون ولا يشربون ولا ينامون ولا يفترون ولا يراهم أحد من بني آدم».

صحيح أن القرآن هو أوّل من شبّه عيسى بآدم (آل عمران 3/59) فليس

(125) انظر مقدمة الناشر، ص ص1 ـ 3.

في هذه الحجة طرافة تمكّن من نسبتها إلى مؤلف دون آخر، لكننا هنا بإزاء تفصيل للمسألة يمكن ربطه بإشارة عابرة وإحالة غامضة. ونضيف إلى الدليل الذي قدّمناه كثرة استعمال عبارة «وزعمتم» في هذا الرد (13 مرة في 6 صفحات) وعبارة «وكتبت تعتب علينا» (مرتين متتاليتين) و«تعتبون علينا» (مرتين متتاليتين كذلك)، وهي من خصائص أسلوب الجاحظ.

ومهما كان أمر المؤلف فإن هذا الرد يدل على معرفة جيّدة بالعقائد والنصوص المسيحية. وهو يحتوي على أربعة أقسام كبرى، خصص القسم الأول منها للرد على النصارى في ألوهية المسيح (27 ـ 29) فأثار النقاط التالية:

- عدم ملاءمة حياة عيسى البشرية لألوهيته،
- لا يمكن أن يكون عيسى بعث موسى لأن في التوراة «إن كل مصلوب ملعون»[126]،
- لا يعقل تجسّد الله لأنه مناف لمقتضيات تدبير الكون،
- خلق عيسى من غير ذكر ليس دليلاً على ألوهيته ومثال آدم أعظم منه،
- كذلك صنعه للأعاجيب لا يميّزه عن سائر الأنبياء،
- فساد اعتقاد النصارى في الخطيئة الأولى لأنها تمكّن إبليس من سلطان هو لله وحده ولا وجه لغلبة المسيح على النفوس التي كانت عند إبليس،
- تناقض عقيدتهم في ألوهية المسيح مع ما يقولونه عن علاقة عيسى بالشيطان.

واهتم في قسم ثان بنقد سلوك النصارى (29 ـ 31): فهم لا يسجدون لله ويتخذون مساجدهم قبوراً ويتطهرون بعظام الموتى ـ إشارة إلى التبرك ببقايا أجساد القديسين والدهن بزيتها ـ ويعظّمون الصليب والصورة «وهي مما صنع الناس بأيديهم». ودعاهم إلى التفكير في هذا كله وإعمال الرأي والعقل فيه لأن

(126) سفر تثنية الاشتراع 21/23.

رؤساءهم الذين كتبوا لهم الكتب «كانوا بشراً من بني آدم يحضرهم الشيطان بأمنيته وعداوته». وآخذهم بعد ذلك على عدم القيام بالفرائض التي أمرهم بها عيسى «إلا ما خفّ عليهم منها»، وأتبع هذا اللوم بنصوص إنجيلية عديدة تنص على فرائض أهملها النصارى من مثل العفو، وعدم الرياء في الصلاة والصوم، والزهد في الدنيا.

ثم أجاب صاحب الرد عن خمسة اعتراضات صدرت من النصارى على المسلمين (31 ـ 32) وتتعلق بالأكل والشرب واللباس والزواج في الجنة، وبالتوجه نحو الكعبة في الصلاة، وبتعدد الزوجات، وبزواج النبي من امرأة طلّقها زوجها، وأخيراً بأخذ النبي الدين الذي جاء به من راهبين نصرانيين.

وتتخلص من الجواب عن الاعتراض الأخير إلى القسم الرابع من رده، وهو في الدفاع عن الرسول وإثبات نبوّته (32 ـ 33) بناء على عنصرين أساسيين: فقد أخرج النبي العرب من جهالتهم إلى التوحيد والفضيلة من جهة، وأمكن للمسلمين من جهة أخرى قهر أعظم الأمم ـ فارس والروم ـ «من غير حول منهم ولا قوة إلا بالحق».

19 ـ نصوص أخرى

(أ) مجادلات لم نتمكن من الاطلاع عليها.

- أشار سيد حسين نصر[127] إلى أن الإمام الثامن عند الشيعة الاثني عشرية علي الرضا ابن الإمام موسى الكاظم (ت. 203/ 818)[128] قد شارك في مناظرات عديدة وأن «مجادلاته مع علماء الأديان الأخرى مدوّنة في المصادر الشيعيّة». إلا أننا لم نهتد إلى هذه المصادر[129].

(127) Seyyed Hossein Nasr, Islam، ص203.

(128) انظر فصل علي الرضا في د. م. إ.، ط 2، 1/ 411. (B. Lewis).

(129) وقد عثرنا مؤخراً في عيون أخبار الرضا لابن بابويه (ت. 381هـ)، على نماذج من هذه المجادلات. انظر بالخصوص ج1، ص ص154 ـ 178 (ذكر مجلس الرضا عَم مع أهل الأديان...، وكانت مجادلته المزعومة للجاثليق في ص ص156 ـ 164) و191 ـ 195 =

- أبو عيسى (أو أبو أحمد) **يحيى بن علي ابن المنجم** (ت. 300/ 912)[130]: **رسالة في نبوّة محمد عَم**[131]. وصلتنا هذه الرسالة مع رد لقسطا بن لوقا وآخر لإسحاق بن حنين عليها. وقد علمنا أن الأب خليل سمير أعدها للنشر وهي قيد الطبع في بيروت.

(ب) وإلى جانب هذه الردود والمجادلات توجد نصوص أخرى تتعلق بما يمكن تسميته «بالمسيحيات». فهي مثل «الإسرائيليات» أخبار تغلب عليها الصبغة الأسطورية وتحتوي على حكم منسوبة إلى الرهبان النصارى. منها مثلاً: **قصة أبي يزيد البسطامي مع الراهب**[132] **والمنتقى من كتاب الرهبان**[133] الذي اختاره من مصدر مجهول ابن أبي الدنيا (ت. 281/ 894)[134]. وتتمثل أهمية هذا النوع من النصوص في أنها تكشف لنا عن جانب من الذهنية الشعبية في تصورها للرهبانية، وهو تصور يختلف لا محالة عما نجده في آثار العلماء.

= (ذكر مجلس آخر للرضا عَم عند المأمون مع أهل الملك والمقالات) وج2، ص230 (جواب الرضا عَم عن سؤال أبي قرة..).

(130) انظر عنه الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 14/ 230.

(131) ابن النديم، الفهرست، 353. وانظر إسلاميات مسيحيات، 1 (1975) ص160 عدد 20 ـ 12؛ و2(1976) ص191 عدد 17 ـ 11 (ينبغي إصلاح العنوان فهو رسالة في نبوة محمد لا كتاب البرهان).

(132) نشره عبد الرحمن بدوي في شطحات الصوفية، 218 ـ 222. ولعله «كتاب مسائل الرهبان» الذي أشار إليه بروكلمان في تاريخ الأدب العربي، 4/ 63؛ وانظر عن أبي يزيد البسطامي (ت. 261/ 875 أو 234/ 857): د. م. إ.، ط2، 1/166-167 (H. Ritter).

(133) نشره صلاح الدين المنجد في مجلة MIDEO، 3 (1956) 349 ـ 358.

(134) انظر عنه د. م. إ، ط2، III/406 (A. Dietrich).

ويمكن أن نذكر من هذا الصنف بعض الكتب التي لا نعرف سوى عناوينها، مثل كتاب خبر أصحاب الكهف لأبي الحسن علي بن محمد بن عبد الله المدائني (135 ـ 215هـ) (ابن النديم، الفهرست، 117) وكتاب المباهلة لأبي جعفر محمد بن علي الشلمغاني المعروف بابن أبي العزاقر (ت. مقتولاً 322هـ). (إسماعيل باشا البغدادي، إيضاح المكنون، 2/ 327) وكتاب أخبار الرهبان لأبي القاسم تمام بن محمد الرازي (ت. 414/ 1023) (سزكين، تاريخ التراث العربي، 1/ 555).

(ج) وأخيراً فإن كتب السيرة والتاريخ والطبقات وعلم الكلام والفلسفة والأدب ودواوين بعض الشعراء تحتوي على معلومات متفاوتة القيمة عن النصارى وعقائدهم، ومن الضروري الرجوع إليها لاستكمال معرفتنا بالفكر الإسلامي في صلته بالمسيحية. وقد قمنا بهذا العمل بطبيعة الحال، ويجد القارئ في ثنايا بحثنا أثر تلك المعلومات مع الإحالة على مصادرها.

ثانياً: النصوص التي لم تصلنا

1 ـ **ضرار بن عمرو** (ت. نحو 190/806): من معتزلة البصرة ثم انفصل عنهم[135]:

أ ـ **كتاب الرد على النصارى**

ب ـ **كتاب يحتوي على عشرة كتب في الرد على أهل الملل**

– ذكرهما ابن النديم في الفهرست، ص215.

2 ـ **أبو الربيع محمد بن الليث** الخطيب الكاتب القرشي: لم نعثر على تاريخ وفاته، وقد ذكر ابن النديم أنه كتب ليحيى بن خالد البرمكي (ت. 190/805) وأن له **كتاب جواب قسطنطين عن الرشيد** (ت. 193/809)[136]. وجاء في تثبيت دلائل النبوّة بيان لظروف تأليف هذا الكتاب ولمحتواه، يقول عبد الجبار: «وقد كان هارون الرشيد ضغط الروم وحاصرهم في بلادهم وأذلهم إلى أن أجابوا إلى أداء الجزية واتقوه بها فأخذها منهم

---

(135) انظر عنه مثلاً: الخياط، الانتصار، ص92، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة في مواضع متفرقة (انظر الفهرس) وبالخصوص: J. Van, Ess, Dirar b. Amr und die «Cahmiya».

(136) الفهرست، ص134. [وقد نبّهنا أخيراً الأستاذ محمد عمر الصماري إلى أن النص موجود الآن في: أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة، بيروت، المكتبة العلمية، د.ت، 3/217 ـ 274، نقلاً عن ابن طيفور، اختيار المنظوم والمنثور، 12/226].

وكتب إليهم كتاباً بيّن لهم توحيد الله وانفراده بالقدم وصدق نبيّه ﷺ وذكر فيه قطعة كافية حسنة من أعلام النبوّة... والكتاب إنشاء أبي الربيع محمد ابن الليث الكاتب القرشي... وقد ذكر في هذا الكتاب آية الشهب وانقضاض الكواكب واستوفى الحجة فيها...» (ص77).

3 ـ **أبو سهل بشر بن المعتمر** (ت. بين 210/ 825 و226/ 840): من رؤساء المعتزلة[137]، له **كتاب الرد على النصارى**، ذكره ابن النديم، الفهرست ص 185، كما ذكر أن له **كتاب الحجة في إثبات [نبوّة] النبي** ﷺ.

4 ـ **أبو موسى عيسى بن صبيح المردار** (ت. نحو 226/ 840)، كان يلقب براهب المعتزلة[138].

أ ـ كتاب الرد على النصارى

ب ـ كتاب على أبي قرة النصراني

ذكرهما كذلك ابن النديم، ص207.

5 ـ **أبو الهذيل العلاف** (ت. 266/ 840 أو 235/ 849): شيخ معتزلة البصرة[139] ذكر له ابن النديم في الفهرست، ص204، ثلاثة كتب:

أ ـ كتاب على النصارى

ب ـ كتاب على عمار النصراني في الرد على النصارى

ج ـ كتاب الرد على أهل الأديان

6 ـ **أبو جعفر الإسكافي** (ت. 240/ 854): من رؤساء متشيعة المعتزلة[140] له **كتاب في المسألة للنصارى والرد عليهم** حسب القاضي عبد الجبار في تثبيت دلائل النبوّة، ص198.

7 ـ **حفص الفرد** (توفي في منتصف ق. 3/ 9): من متكلمي البصرة، كان من

(137) انظر عنه د. م. إ.، ط2، 1/ 1281 (A.N. Nader).

(138) انظر عنه مثلاً: عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، 227 ـ 279.

(139) انظر د. م. إ.، ط2، 1/ 131 ـ 132 (H. S. Nyberg).

(140) ارجع عنه إلى د. م. إ.، ط 2، 132/IV.

المعتزلة ثم انفصل عنهم ورمي بالتشبيه[141].

له **كتاب الرد على النصارى** حسب ابن النديم في الفهرست، ص230.

8 ـ **أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ**.

له **الرسالة العسلية في المسألة للنصارى والرد عليهم** بحسب عبد الجبار، تثبيت، 198[142].

9 ـ **محمد بن سحنون** (ت. 256/ 869): من مشاهير علماء أفريقية وفقهائها[143] له **كتاب الحجة على النصارى** حسب القاضي عياض في مداركه[144]. وهو التأليف الأفريقي الوحيد في هذا الغرض حتى نهاية القرن الرابع/العاشر، حسب علمنا.

10 ـ **أبو العياض الإيرانشهري** (ت. بعد 259/ 873).

ذكر البيروني أنه عرض في كتابه عقائد اليهود والنصارى وما جاء في التوراة والإنجيل، دون ذكر عنوان الكتاب[145].

11 ـ **ابن قتيبة الدينوري** (ت. 276/ 899)[146].

ذكر القاضي عبد الجبار في التثبيت، ص352، أن له كتاباً مفرداً في البشارات بمحمد في التوراة. ولعله «كتاب دلائل النبوّة» نفسه الذي لم يصلنا. ومهما كان الأمر فإن كتبه «المعارف» و«مختلف الحديث» و«عيون الأخبار» تدل

(141) ارجع عنه إلى د. م. إ.، ط2، 66/III.

(142) انظر أعلاه، ص ص132 ـ 135، تحليلنا للمختارات التي وصلتنا من رده على النصارى، وانظر كذلك أعلاه ما قلناه عن الرد المجهول المؤلف والعنوان.

(143) انظر الأعلام، 7/ 76، ومعجم المؤلفين، 10/ 169.

(144) محمد الطالبي، تراجم أغلبية، ص173.

(145) أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، ص4 ـ 5. وقد عرف بالمؤلف م. محقق في كتابه: «فيلسوفي ري» طهران، 1349/ 1930، ص16 وما يليها ولكننا لم نتمكن من الاطلاع على هذا الكتاب بأنفسنا.

(146) انظر عنه د. م. إ.، ط2، 869/III. (G. Lecomte).

على معرفة جيّدة بالكتب المقدسة عند النصارى[147].

12 - **أبو عيسى الوراق**.

أ - **كتاب المقالات**.

ب - بما أن الوراق ألف، كما رأينا، كتاب الرد على النصارى الكبير وكتاب الرد على النصارى الأوسط وكتاب الرد على النصارى الأصغر، وأننا لا ندري أيضاً أيها الذي وصلنا، فإن الاثنين الباقيين ما زالا مفقودين[148].

13 - **أحمد بن محمد القحطبي** (ت. نحو 300/ 912).

له **الرد على النصارى**. وقد نقل عنه ابن النديم أسماء الفرق التي كانت بين عيسى ومحمد[149]، لكنها وصلتنا مضطربة محرّفة.

14 - **أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي** (ت. بين 300/ 912 و310/ 922): متكلم شيعي، ذكر ابن النديم، ص225، أنه ألف **كتاب الآراء والديانات** ولم يتمه. وفي «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار (ص291) وكذلك في «تلبيس إبليس» لابن الجوزي (ص71) دليل على أنه تناول فيه الديانة النصرانية.

15 - **أبو علي الجبائي** (ت. 303/ 6 - 915): من مشاهير علماء المعتزلة[150] له **كتاب على النصارى** حسب القاضي عبد الجبار في التثبيت، ص198.

---

(147) انظر في هذا المجال: G. Lecomte, Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'œuvre d'ibn Qutayba.

(148) انظر أعلاه: النصوص التي وصلتنا، عدد9.

(149) الفهرست، ص405، وعن القحطبي نفسه لا نكاد نعرف شيئاً، انظر فان إس في: مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات للناشىء، ص ص70 و81 بالخصوص.

(150) انظر عنه وعن ابنه أبي هاشم د. م. إ.، ط2، II/584-585 (L. Gardet) وكذلك: D. Gimaret, Matériaux pour une bibliographie des Gubba'i، ورسالة ماجستير لم نطلع عليها لعلي فهمي مصطفى خشيم: الجبائيان أبو علي وأبو هاشم، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1966.

16 - **أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي** (ت. 306/ 919): متكلم معتزلي بغدادي تلميذ أبي علي الجبائي[151].

له كتاب مفرد في التبشير بمحمد في التوراة. حسب عبد الجبار، تثبيت، 352.

17 - **أبو القاسم البلخي**.

المرجّح أنه تناول بالدرس العقائد المسيحية في **كتاب المقالات** بالإضافة إلى كتاب أوائل الأدلة الذي وصلتنا نتف يسيرة منه كما رأينا.

18 - **أبو هاشم الجبائي** (ت. 321/ 933): من أعلام متكلمي المعتزلة كذلك، له مسألة على النصارى في **البغداديات** حسب عبد الجبار، تثبيت، 198.

19 - **أبو إسحاق إبراهيم بن حماد بن إسحاق** (ت. 323/ 935): من فقهاء المالكية[152]، ذكر له ابن النديم، ص252، **كتاب دلائل النبوّة**، ولعله تعرّض فيه إلى البشارة بالنبي في كتب النصارى.

20 - **أبو الحسن الأشعري** (ت. 324/ 935): مؤسس المدرسة الأشعرية في الكلام[153].

(أ) **مقالات غير الإسلاميين**، انفرد بذكره ابن تيمية وقال عنه: «وهو كتاب كبير أكبر من مقالات الإسلاميين»، منهاج السنّة النبوية، 3/ 72.

(ب) **كتاب الفصول** وهو كتاب كبير يشتمل على اثني عشر كتاباً، وقد رد فيه على النصارى بحسب ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، 128.

(ج) **كتاب فيه بيان مذهب النصارى** (المصدر نفسه، 135).

(د) **كتاب فيه الكلام على النصارى مما يحتج به عليهم من سائر الكتب**

---

(151) انظر عنه ابن النديم، الفهرست: 219 - 220؛ الأعلام، 6/ 367؛ معجم المؤلفين، 10/ 13.

(152) كنيته أبو الأزهر عند محمد بن مخلوف، شجرة النور الزكية، ص78، عدد 323.

(153) انظر د. م. إ.، ط2، I/715-716 (W.M. Watt).

التي يعترفون بها (المصدر والصفحة أنفسهما).

(هـ) **كتاب في دلائل النبوّة** (المصدر نفسه، 136).

والكتب الأربعة الأخيرة مؤلفة كلها بين 320 و324هـ حسب ابن فورك في المصدر نفسه.

(21) **أبو بكر أحمد بن علي بن الأخشيد** (ت. 320/ 932 أو 326/ 938): متكلم معتزلي[154].

كتاب المعونة. فيه «قطعة حسنة» في المسألة للنصارى والرد عليهم حسب عبد الجبار، تثبيت، 198[155].

22 ـ **أبو الحسن أحمد بن يحيى بن المنجم**، المعروف بالنديم (ت. 327/ 938): أديب وشاعر ومتكلم وفقيه[156].

له كتاب إثبات نبوّة محمد عمّ: ذكره ابن النديم، ص220، ولعله الكتاب نفسه الذي أجاب به عن «كتاب ملك الروم إلى المسلمين» إثر «وقائع القرامطة بالمسلمين وإذلالهم الإسلام»[157] والكتاب المفرد الذي ذكر فيه بشارات كتب النصارى بمحمد[158].

23 ـ **عيسى بن داود ابن الجراح** (ق. 4/ 10): وزير وكاتب، أبو الوزير الشهير علي بن عيسى، له جواب عن «كتاب ملك الروم إلى المسلمين» المذكور في الترجمة السابقة، حسب عبد الجبار، تثبيت، 343.

24 ـ **أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي** (ت. 345/ 956): رحالة ومؤرخ وأديب[159]. يذكر المسعودي نفسه أنه ذهب إلى كنيسة تكريت ليناظر أبا

---

(154) انظر عنه د. م. إ.، ط2، 830/III (J. C. Vadet).

(155) وقد ذكر ابن النديم، الفهرست، 221، أن كتاب المعونة في الأصول، وأن ابن الإخشيد لم يتمّه. وذكر القفطي أن للرماني شرح المعونة، لم يتمّه كذلك، إنباه الرواة على أنباه النحاة، 295/II.

(156) انظر عنه معجم المؤلفين، 2/ 204.

(157) عبد الجبار، تثبيت، 343؛

(158) المصدر السابق، 352.

(159) انظر عنه مثلاً: بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 3/ 56 ـ 60.

زكريا النصراني في التثليث[160]. وقد اهتم بالنصرانية في العديد من كتبه ولا سيما **كتاب المقالات في أصول الديانات، والإبانة في أصول الديانة**، وهو في كسر الآراء المخالفة وهدم المذاهب ومنها النصرانية[161].

25 ـ **أبو علي بن خلاد البصري** (ت. قبل منتصف ق. 4/ 10): من أصحاب أبي هاشم الجبائي وشيوخ القاضي عبد الجبار[162].

(أ) **كتاب الأصول**.

(ب) **كتاب الشرح** (لم يتمّه).

في كليهما مسألة على النصارى حسب عبد الجبار، تثبيت، 198[163].

26 ـ **أبو عبد الله البصري** (ت. 369/ 980): فقيه ومتكلم معتزلي، تلميذ ابن خلاد وأبي هاشم[164]. ذكر تلميذه عبد الجبار في التثبيت، 198، أن له في كتاب **الإيضاح** كلاماً على النصارى.

27 ـ **أبو الحسن العامري**.

ذكر في «الإعلام بمناقب الإسلام»، 150، أنه «أومأ» إلى المقابلة بين الإسلام وسائر الأديان في كتابه: **الإبانة عن علل الديانة**.

28 ـ **أبو الحسن علي بن عيسى الرماني** (ت. 384/ 994): من مشاهير أئمة اللغة في البصرة[165]، ذكر القفطي في إنباه الرواة على أنباه النحاة، 295،

---

(160) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص135.

(161) انظر مروج الذهب، 1/ 11 و96 مثلاً. وراجع عن مؤلفات المسعودي وما يتعلق منه بالمسيحية، هادي حسين حمود، مؤلفات المسعودي، ص65 وما يليها، وكذلك لنفس المؤلف: منهج المسعودي في بحث العقائد والفرق الدينية، 165 ـ 217.

(162) انظر عنه د. م. إ.، ط2، 856/III. (J. Schacht)

(163) قد وصلنا كتاب الأصول عن طريق شرح أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني (ت. 424هـ) وهو ما زال مخطوطاً ويحتوي بالفعل على باب في الرد على النصارى.

(164) انظر عنه عبد الجبار، فضل الاعتزال. . ، ص325 ـ 328؛ ومعجم المؤلفين 4/ 19.

(165) انظر مثلاً بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 2/ 189 ـ 190. وانظر دوره في استنفار عز الدولة بختيار البويهي عند هجوم الروم على نصيبين سنة 362هـ. في: التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3/ 151 ـ 159، وبالخصوص ص ص155 ـ 156، وقارن بما جاء في تكملة تاريخ الطبري، ص428.

أنه ألف كتاباً في نقض التثليث على يحيى بن عدي.

29 - **أبو عبد الله أحمد بن محمد بن نصر الجيهاني الكاتب (ق. 4/10).**

ذكر ابن النديم في الفهرست، 153، أنه وزير صاحب خراسان وأن له من الكتب: **كتاب الزيادات في كتاب الناشىء في المقالات** ولا شك في أنه يحتوي على كلام على النصارى.

30 - **حميد بن سعيد بن بختيار المتكلم** (ق. 4/10؟)

ذكر ابن النديم كذلك، ص 220، أنه من المتكلمين الذين «لا يتحقق أهم من المعتزلة أم من المرجئة» وأن له من الكتب: «**كتاب على النصارى في النعيم والأكل والشرب في الآخرة وعلى جميع من قال بضد ذلك**»[166].

31 - **اليمان بن رباب** (ق. 4/10؟)

يقول عنه ابن النديم، ص233، إنه «من جلة الخوارج ورؤسائهم وكان أولاً ثعلبياً ثم انتقل إلى قول البيهسية. وكان نظاراً متكلماً مصنفاً للكتب» ويذكر له من الكتب «**كتاب المقالات**». ولعل فيه كلاماً عن النصارى.

32 - **أبو بكر الزهيري الكاتب** (ق. 4/10؟)

لم نعثر له على ترجمة. وقد ذكر عبد الجبار في التثبيت، 352، أن له كتاباً مفرداً في التبشير بمحمد في التوراة.

33 - **القاضي عبد الجبار.**

يذكر حاجي خليفة في كشف الظنون، 838، أن له كتاباً مفرداً في «رد النصارى».

ويتبين من قائمة هذه النصوص - ما وصلنا منها وما لم يصل[167] - أن

(166) وذكر له كذلك: كتاب الرد على يوشع بخت مطر ابن فارس. إلا أننا لا نعرف هل الشخص الذي رد عليه يهودي أم نصراني.

(167) وصلتنا ستة كتب مفردة كاملة أو شبه كاملة، ومقتطفات من أربع كتب مفردة أخرى، وثمانية أبواب أو فصول من كتب ليست فقط في الرد على النصارى. أما مجموع الكتب المفردة الضائعة فسبعة وعشرون، ومجموع الكتب التي تحتوي على أبواب أو فصول عن =

جل الردود قد كتبت في العراق في القرنين الثالث/التاسع والرابع/العاشر، وأن المعتزلة قد حازوا منها نصيب الأسد رغم مشاركة التيارات الفكرية الأخرى في هذه المجادلات. ويدل هذا العدد الضخم من الردود على أن المسلمين كانوا، بالخصوص، شاعرين بضرورة توضيح مفهوم التوحيد الإسلامي في مقابل العقيدة النصرانية وأنهم سعوا بصفة موازية إلى تثبيت نبوّة محمد باعتبارها أساس الإيمان في الإسلام. ويعني ذلك أن الرد على النصارى كان يستجيب في آن لعوامل ذاتية في حياة الفكر الإسلامي، ولعوامل «خارجية» يتمثل أهمها في تواجد الجاليات النصرانية في «دار الإسلام». وهذا ما يقتضي منا الوقوف على أبرز خصائص العلاقات التي كانت قائمة بين المجموعتين الإسلامية والمسيحية.

= النصارى فثمانية عشر، بحيث لا نعرف، بصفة متفاوتة، إلا محتوى 18 عنواناً من جملة 63، أي نحو ثلاثين في المائة فحسب!

النصارى في دار الإسلام

يجدر بنا قبل تحليل مواضيع الجدل الإسلامي المسيحي وأغراضه، أن نعرّج بسرعة على العلاقات التي كانت قائمة بين المتجادلين أو بالأحرى بين المجموعتين الدينيتين اللتين ينتسبون إليها، إذ لا يمكن بحال فصل العقائد عن التاريخ، أي عن الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وعن الوضع الديمغرافي والقانوني للجاليتين المعنيتين.

ظهر الإسلام في إطار لا يتسم البتة بالفراغ العقائدي، بل إن الأديان الكتابية على الأخصّ قد صاغته في قالب فكري متميّز: كانت اليهودية ممثلة في جاليات مستقرة هنا وهناك في الجزيرة العربية ـ وفي يثرب ـ المدينة بالخصوص ـ وما جاورها من بلاد الشرق الأدنى، وكانت المسيحية دين قبائل عربية ذات شأن كبني حنيفة وكقبيلة تغلب التي قيل عنها «لو تأخر الإسلام لأكلت بنو تغلب الناس»، ومنتشرة في البحرين وفي اليمن وفي الحبشة وفي العراق وبلاد فارس، بالإضافة إلى المناطق التابعة سياسياً للنفوذ البيزنطي. ويمكن تفسير انتشارها بين العربَ أنفسهم بأن عدداً كبيراً من الكهنة والأساقفة والرهبان «كانوا في أيام الاضطهادات على عهد القياصرة الوثنيين أو ملوك الرومان المتشيعين لا يجدون أماناً لحياتهم إلا بأن يهجروا بلادهم ويفروا إلى بلاد العرب حيث كان يصعب على المغتصبين أن يدركوهم ويلحقوا بهم الأذى»[1]. وهكذا كانت

(1) لويس شيخو، النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، 1/ 36.

النصارى في دار الإسلام

يجدر بنا قبل تحليل مواضيع الجدل الإسلامي المسيحي وأغراضه، أن نعرّج بسرعة على العلاقات التي كانت قائمة بين المتجادلين أو بالأحرى بين المجموعتين الدينيتين اللتين ينتسبون إليها، إذ لا يمكن بحال فصل العقائد عن التاريخ، أي عن الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وعن الوضع الديمغرافي والقانوني للجاليتين المعنيتين.

ظهر الإسلام في إطار لا يتسم البتة بالفراغ العقائدي، بل إن الأديان الكتابية على الأخصّ قد صاغته في قالب فكري متميّز: كانت اليهودية ممثلة في جاليات مستقرة هنا وهناك في الجزيرة العربية ـ وفي يثرب ـ المدينة بالخصوص ـ وما جاورها من بلاد الشرق الأدنى، وكانت المسيحية دين قبائل عربية ذات شأن كبني حنيفة وكقبيلة تغلب التي قيل عنها «لو تأخر الإسلام لأكلت بنو تغلب الناس»، ومنتشرة في البحرين وفي اليمن وفي الحبشة وفي العراق وبلاد فارس، بالإضافة إلى المناطق التابعة سياسياً للنفوذ البيزنطي. ويمكن تفسير انتشارها بين العربِ أنفسهم بأن عدداً كبيراً من الكهنة والأساقفة والرهبان «كانوا في أيام الاضطهادات على عهد القياصرة الوثنيين أو ملوك الرومان المتشيعين لا يجدون أماناً لحياتهم إلا بأن يهجروا بلادهم ويفروا إلى بلاد العرب حيث كان يصعب على المغتصبين أن يدركوهم ويلحقوا بهم الأذى»[1]. وهكذا كانت

(1) لويس شيخو، النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، 1/36.

الصحراء ملجأ لبعض الفرق النصرانية المضطهدة، ولا شك في أن تلك الفرق هي التي عرفها العرب أكثر من معرفتهم لآراء الكنيسة الرسمية[2]. ثم كانت الأديان القديمة في الشرق، من آشورية وسومرية وبابلية وغيرها، ماثلة في شكل رواسب في نفوس من كانوا على الوثنية، بحيث كان الميدان محتلاً أو شبه محتل، وكان على الإسلام أن يفرض نفسه في خضم هذه العقائد.

ولم يكن المسلمون الأولون بمعزل عن أتباع الديانات الأخرى وعن المسيحيين منهم بالخصوص، بل إن النبي نفسه كان ـ ولا شك ـ يعرف ما يمكن لأي قرشي معرفته عن النصارى الذين كانت لقريش معهم علاقات تجارية متينة. إننا نكاد نوقن بأن الخبر الذي أوردته السيرة عن لقاء النبي ببحيرا الراهب[3] موضوع في زمن متأخر عن حياة الرسول، إذ كان القصد منه إثبات نبوته على أساس أن أهل الكتاب ـ والحنفاء كذلك ـ كانوا ينتظرون في تلك الفترة، ومن الحجاز بالذات، النبي الذي بشرت به الكتب، لكن لجوءه حين ضاق الأمر بأصحابه الأولين في مكة إلى بعثهم إلى الحبشة على دفعتين ذو دلالة لا تنكر على أن المسيحية لم تكن بالنسبة إليه ديناً غريباً. وقد كان ورقة بن نوفل عم امرأته خديجة نصرانياً[4]، وكانت أول امرأة تزوجها بعد خديجة هي سودة بنت زمعة، كانت تحت السكران بن عمرو وهو من مهاجرة الحبشة فتنصّر ومات بها[5]، ثم تزوج أم حبيبة رملة بنت أبي سفيان وقد تنصّر كذلك زوجها عبيد الله ابن جحش ومات على النصرانية، وكان من الذين هاجروا إلى الحبشة في الهجرة الثانية[6]. ومن المستبعد أن تجهل المرأتان عقيدة زوجيهما السابقين وأن لا تثير المسألة فضول النبي حتى قبل دخوله بمارية القبطية[7].

(2) انظر عن مدى انتشار المسيحية في شبه الجزيرة: م. وات (M. Watt)، محمد في المدينة، الفصل الرابع بالخصوص، ص ص120 ـ 215 وكذلك ص ص480 ـ 488.
(3) ابن هشام، السيرة، 1/ 194 ـ 195. وانظر كذلك 1/ 203.
(4) المصدر نفسه، 1/ 206 ـ 208 و242 ـ 243.
(5) تاريخ الطبري، 3/ 161.
(6) المصدر نفسه، 3/ 165 وسيرة ابن هشام، 1/ 243 و3/ 417.
(7) سيرة ابن هشام، 1/ 4، 206.

وكان المهاجرون إلى الحبشة من أصحاب النبي قد قضوا سنوات عديدة في بيئة مسيحية اطّلعوا فيها عن كثب على معتقدات القوم وعلى تعبدهم لمريم أم المسيح على وجه الخصوص، وهو تعبُّد موروث عن عبادتهم لإله عظيم ولأمه قبل دخولهم النصرانية[8]. ووفد على النبي من جهة أخرى نصارى بصفتهم كذلك. ولئن كنا نشك في أن يكونوا وفدوا عليه وهو بمكة بحسب ما يذكره ابن إسحاق[9]، فإن خبر وفد نصارى نجران على النبي في المدينة سنة 10/ 632 والمباهلة التي عرضها عليهم حين أبوا الإسلام[10] وعهده إليهم[11]، دليل آخر على أن علاقته بهم لم تكن في مستوى نظري مجرّد، بل كانت علاقة شخصية مباشرة[12].

وكذا كان الشأن مع الصحابة. فقد جدد أبو بكر العهد لنصارى نجران[13]، وجاء في وصيته لأسامة بن زيد: «وسوف تمرون بأقوام فرّغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرّغوا أنفسهم له»[14]، وواجه قواده الفاتحون أوضاعاً كان لا بدّ لهم فيها من تجسيم أسس العلاقة بين المسلمين والنصارى. وهكذا عهد خالد بن الوليد مثلاً لأهل الحيرة من النصارى[15]، وكان جوابه

(8) M. G. Demombynes, Mahomet، ص24.
(9) سيرة ابن هشام، 1/ 418 ـ 419.
(10) المصدر السابق، 2/ 175 و204 ـ 216؛ تاريخ الطبري، 3/ 139، الخ. وانظر من الدراسات الحديثة عن المباهلة: لويس ماسينيون، المباهلة بين النبي ونصارى نجران في سنة 10هـ، بالمدينة، ترجمة عبد الرحمان بدوي في شخصيات قلقة في الإسلام، ص ص159 ـ 182 و A. Meziane, Le sens de la Mubahala d'après la tradition islamique.
(11) أبو يوسف يعقوب، كتاب الخراج، 78. وانظر كذلك في تاريخ الطبري 3/ 121، عهده لملوك حمير عن اليهود والنصارى، وفي 3/ 129، عهده لبني الحارث بن كعب عن النصارى.
(12) وجدير بالملاحظة حضور النماذج المسيحية في سلوك النبي. انظر مثلاً قوله لنقباء الأنصار قبل الهجرة: «أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء ككفالة الحواريين لعيسى بن مريم، وأنا كفيل على قومي» تاريخ الطبري، 2/ 363.
(13) أبو يوسف، الخراج، 79؛ تاريخ الطبري، 3/ 321 ـ 322.
(14) تاريخ الطبري، 3/ 227.
(15) المصدر نفسه، 3/ 364.

لهند صاحبة الدير المعروف باسمها وقد دخلت عليه لما افتتح الحيرة تسأله حفظ بني دينها أن قال: «هذا فرض علينا وقد وصانا به نبينا»[16].

إلا أن خلافة عمر بن الخطاب هي التي نسجت فيها الخيوط الأساسية للعلاقة بين المسلمين والنصارى. كان عمر هو الذي أمر بإجلاء النصارى عن نجران اليمن إلى نجران العراق «لأنه خافهم على المسلمين»[17]. لكن المسلمين قد وجدوا أنفسهم من ناحية أخرى أقلية وسط جاليات مسيحية أهلية من مختلف الطوائف في البلاد المفتوحة، في العراق وفي الشام وفلسطين وفي مصر، كما أصبحوا يحكمون مدناً كانت مراكز دينية مسيحية هامة من أمثال بيت المقدس وأنطاكية ودمشق[18] وقيسارية والرها ونصيبين والإسكندرية. ولعل العامل الديني قد أدّى دوراً كبيراً في تكييف ردود الفعل النصرانية إزاء العرب الفاتحين[19].

كان من مصلحة الطبقة الارستقراطية قبول الأمر الواقع ما دام المسلمون لا يعيدون النظر في امتيازاتها بصفة جذرية. وكان رجال الدين اليعاقبة والنساطرة يرون من ناحيتهم في المسلمين حاجزاً دون تدخُّل السلطة البيزنطية في المسائل الدينية، بحيث توفّرت لهم لأول مرة فرصة التساوي مع الخلقدونيين أو الملكية في نظر أصحاب السلطة الجدد. وقد كان المسلمون ينظرون ببعض الريبة إلى الملكية خشية اتصالهم بالروم، وهو ما كان يحدث

(16) ذيل الديارات للشابشتي، 389. وقارن بما جاء في تاريخ الطبري، 3/ 377، من أن خالداً وجد في حصن عين التمر «في بيعتهم أربعين غلاماً يتعلمون الإنجيل، عليهم باب مغلق، فكسره عنهم».

(17) الخراج لأبي يوسف، 79 ـ 80، ونجد في المصادر الإسلامية تبريراً آخر لهذا الإجلاء، ويتمثل في تطبيق عمر لأمر النبي «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب» أو «لا يترك بجزيرة العرب دينان». انظر مثلاً تاريخ الطبري 3/ 193 و215.

(18) كان للنصارى في هذه المدينة عند الفتح سنة 635م حوالي 40 معبداً وكنيسة جلها للملكية. وكان لمطرانها الملكي ـ وهو يلي في المرتبة بطريرك أنطاكية مباشرة ـ 11 أسقفا يخضعون لسلطته، Nasrallah, Saint Jean de Damas.

(19) انظر في هذا الموضوع: A. Ducellier, Le Miroir de l'islam و Cl. Cahen, Notes sur l'accueil des chrétiens d'Orient à l'islam.

فعلاً حتى من قِبَل بعض العرب الذين لم يقطعوا كل صلة بحكامهم السابقين بمجرد فتح المناطق التي كانوا يتواجدون فيها[20]. لكن الملكية كانوا يمثلون من جهة أخرى العنصر الحضري المهيأ ثقافياً أكثر من غيره ليكون مخاطباً كفؤاً وعضداً ثميناً للنظام الجديد في تسيير الشؤون الإدارية، فلم يكن هناك بد من التعامل معهم.

وكانت معاملة الروم لأهل الشام قبل الفتح معاملة قاسية إلى حد أنهم فضّلوا الحكم العربي[21]. وهذا ما يفسّر كذلك ولاءهم حتى في الظروف التي كان يمكن لهم فيها العودة إلى أحضان الإمبراطورية. ويؤكد هذه الظاهرة ما يرويه أبو يوسف من أنه «لما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم وحسن السيرة فيهم، صاروا أشداء على عدو المسلمين وعوناً للمسلمين على أعدائهم فبعث أهل كل مدينة ممن جرى الصلح بينهم وبين المسلمين رجالاً من قِبلهم يتجسّسون الأخبار عن الروم وعن ملكهم وما يريدون أن يصنعوا، فأتى أهل كل مدينة رسلهم يخبرونهم بأن الروم قد جمعوا جمعاً لم ير مثله. فأتى رؤساء أهل كل مدينة إلى الأمير الذي خلفه أبو عبيدة عليهم فأخبروه بذلك، فكتب والي كل مدينة ممن خلفه أبو عبيدة إلى أبي عبيدة يخبره بذلك، وتتابعت الأخبار على أبي عبيدة فاشتد ذلك عليه وعلى المسلمين. فكتب أبو عبيدة إلى كل وال ممن خلفه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي منهم من

(20) انظر مثلاً ما يورده الطبري في تاريخه، 4/ 55، من كتاب عمر إلى الروم: «إنه بلغني أنّ حياً من أحياء العرب ترك دارنا وأتى دارك فوالله لتخرجنه أو لننبذن إلى النصارى ثم لنخرجنهم إليك».

(21) «Le Dieu des vengeances, voyant la méchanceté des Romains qui, partout où ils dominaient, pillaient cruellement nos églises et nos monastères et nous condamnaient sans pitié, amena du Sud les fils d'Ismaël pour nous délivrer par eux... Ce ne fut pas un léger avantage pour nous d'être délivrés de la cruauté des Romains, de leur méchanceté, de leur colère, de leur cruelle jalousie, et de nous trouver en repos» Michel Syrus patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199), Chronique, XI, 4, trad, G. Bardy, dans La question des langues dans l'Eglise ancienne. 1/31.

الجزية والخراج، وكتب إليهم أن يقولوا لهم: «إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم وأنا لا نقدر على ذلك. وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم». فلما قالوا ذلك لهم وردّوا عليهم الأموال التي جبوها منهم قالوا: «ردكم الله علينا ونصركم عليهم، فلو كانوا هم لم يردّوا علينا شيئاً وأخذوا كل شيء بقي لنا حتى لا يدعوا لنا شيئاً»[22].

ويروي البلاذري أنه «لما جمع هرقل للمسلمين الجموع وبلغ المسلمين إقبالهم إليهم لوقعة اليرموك ردوا على أهل حمص ما كانوا أخذوا منهم من الخراج وقالوا: «قد شغلنا عن نصرتكم والدافع عنكم فأنتم على أمركم». فقال أهل حمص: «لوِلاَيتكم وعدلكم أحبّ إلينا مما كنّا فيه من الظلم والغشم ولندفعن جند هرقل عن المدينة مع عاملكم»... فأغلقوا الأبواب وحرسوها، وكذلك فعل أهل المدن التي صولحت من النصارى واليهود، وقالوا: «إن ظهر الروم وأتباعهم على المسلمين صرنا إلى ما كنّا عليه وإلا فإنا على أمرنا ما بقي للمسلمين عدد». فلما هزم الله الكفرة وأظهر المسلمين فتحوا مدنهم وأخرجوا المقلسين فلعبوا، وأدّوا الخراج»[23].

وقد يكون هذا السلوك محل شك لولا أن المصادر المسيحية نفسها تدعّم في جملتها الشهادات الإسلامية[24] وأنه يعسر تفسير سرعة الفتوح وسهولتها النسبية دون تقدير هذا العامل حق قدره. ولما استتب الأمر للمسلمين لم تشهد

(22) أبو يوسف، كتاب الخراج، 149 ـ 150.

(23) البلاذري، فتوح البلدان، 143، ويقول عبد الجبار في نفس المعنى: «إن أهل حمص بكوا لرحيل أبي عبيدة بن الجراح عنهم لما تكاثرت عليه ملوك الروم. فقيل لأهل حمص: «تبكون على هؤلاء وهم أعداؤكم في الدين، والذين يجيئونكم ملوككم وأهل دينكم»: فيقولون: «هؤلاء أهل الأمانة والوفاء وقول الحق والعمل به وقد أمناهم.. دماؤنا محقونة وأموالنا موفورة وسبلنا آمنة وأعراضنا مصونة. وأهل ديننا يفتضون أبكارنا ويشربون خمورنا ويأكلون ودوابهم أقواتنا وعلف مواشينا ويسخروننا لمعونتهم». فكان سرورهم بملك المسلمين لهم عظيماً»، تثبيت، 327.

(24) Ducellier, Le Miroir de l'islam، ص ص39 ـ 52 بالخصوص.

البلاد المتنصّرة انتفاضات لأسباب دينية، وكأن سكانها سئموا المجادلات اللاهوتية التي لا طائل تحتها وما يتبع هذه المجادلات من عنت متعدد المظاهر يصل حد التقاتل، ووجدوا في الإسلام في أول عهده سماحة ويسراً[25]، كما وجدوا أكثر من عنصر مشترك بينه وبين دينهم الموروث. فلا غرو أن ينتشر المد الإسلامي بصفة مستمرة وأن يشمل المدن خصوصاً منذ عهد الفتوح إلى القرن الثالث/التاسع، حتى إذا كان القرن الرابع/العاشر لم يعد النصارى يمثّلون إلا أقليات محدودة العدد في مختلف أنحاء البلاد الإسلامية، إن استثنينا بعض الجهات الخاصة[26]. وكانت تلك الأقليات ذات طابع ريفي غالب، وبالتالي ذات مستوى ثقافي متواضع. وهو أمر طبيعي إذا ما اعتبرنا أن المسيحية كانت مجرد طلاء خارجي يخفي الكثير من العقائد الشعبية الأسطورية العريقة في القدم في عهد لم يكن فيه التعليم منتشراً على نطاق واسع،بل كان محصوراً أو شبه محصور في أوساط رجال الكنيسة وفي الحواضر دون الأرياف.

وكما هو متوقع في مثل هذه الحال، فإن تغيّر العقليات لم يساير سرعة انتشار الإسلام[27]، فحمل المنتقلون إليه من النصرانية ـ ومن غيرها ـ أطرهم

(25) انظر مثلاً ما يقوله في هذا المجال ك. كاهين Cl. Cahen, l'islam، ص38.

(26) المرجع السابق، 102 و151. وانظر عن نصارى إفريقية:
A Mahjoubi, Nouveau témoignage épigraphique sur la communauté chrétienne de Kairouan au XIe S.
وعن نصارى العراق دراسات الأب فياي (J.M.Fiey) وبالخصوص: Jalons pour une histoire de l'Eglize en Iraq; Communautés Syriaques en Iran et Iraq...; Chretiens Syriques sous les Abbassides.
والملاحظ أن ماسينيون يقدّر عدد النصارى ببغداد في أوائل القرن الرابع بعشرين في المائة من جملة مليون ونصف نسمة، 15٪ منهم نساطرة و4٪ يعاقبة و1٪ ملكية، وتبدو هذه النسبة مبالغاً فيها ويعسر قبولها لا سيما وأنه لا يستند في تقديره صراحة إلى أي وثيقة .La Passion de Hallâg 286/I بينما يبدو تقدير آدم متز أقرب إلى الواقع حين اعتبر أن عددهم بلغ في نفس الفترة ما بين أربعين وخمسين ألفاً ـ وهو ما لا يمثل سوى نسبة 3٪ إن كان عدد سكان بغداد مليوناً ونصفاً ـ بناء على أن مداخيل الدولة من الجزية بلغت مائة وستين ألف درهم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص66.

(27) «Contrastant avec la vaste et rapide expansion de l'islam, la reconversion des =

الذهنية وعاداتهم في التفكير وإشكالياتهم[28] وساهموا، عن غير وعي في أغلب الأحيان، في نشأة أجيال من المسلمين يختلف تصورها للدين وممارستها له عما كان عليه الأمر في عهد الرسول[29]. بدأ ذلك في العصر الأموي لكنه استفحل مع انتقال مركز الخلافة إلى بغداد، بجوار الفرس والنصارى النساطرة وفشوّ الاهتمام بـ«علوم الأوائل» من فلسفة وهندسة وطب وما إليها، إلى جانب الاهتمام بالعلوم الدينية من تفسير وحديث وفقه، والعلوم العربية التقليدية كاللغة والشعر. وكانت حركة الترجمة على أيدي النصارى خاصة وبتشجيع من الخلفاء العباسيين قد أدّت دوراً أصبح اليوم معروفاً معرفة كافية.

ولم تكن العلاقة بين الإسلام والمسيحية مقتصرة على ما رسب في نفوس الذين أسلموا من النصارى فحسب، بل كانت تبرز في مظاهر التعايش بين المجموعتين الإسلامية والمسيحية وأفرادهما. ومن المؤسف أن المؤرخين القدامى لم يكونوا يعيرون أي اهتمام للطبقات الشعبية في المجتمع ولأساليب عيشها فكدنا نعدم المعلومات عن الحياة اليومية وما يكتنفها من ملابسات حين نبحث عن وضع الأقليات من الوجهة الاجتماعية. لذا لا يسعنا إلا أن نرى في بعض الإشارات التي حفظها لنا التاريخ علامات على ظواهر أشمل وأكثر تعقيداً[30].

= mentalités qu'il implique ne s'accomplira que lentement». M. Abdesseiem, Le thème de la mort، ص164.

(28) «En embrassant l'islam, les nouveaux convertis ne se dépouillèrent pas subitement de tout leur passé chrétien, juif, manichéen ou autre, et de leurs habitudes mentales. Ils ne subirent pas de lavage de cerveau préalable, et ils ne devinrent pas non plus subitement amnésiques. Ils posèrent et se posèrent donc les mêmes questions qui les avaient traditionnellement préoccupés». M. Talbi, Du nouveau sur l'I'tizal en Ifriqiya، ص54.

(29) عن أنس بن مالك (ت. 90هـ) قال: «ما أعرف شيئاً مما كنا عليه على عهد رسول الله ﷺ. فقلتُ: أين الصلاة؟ قال: أوَ لم تصنعوا في صلاتكم ما قد علمتم؟»، سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة، 17. والحديث في مسند ابن حنبل كذلك.

(30) أورد متز في الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، فصلاً هاماً عن هذه =

من هذه الإشارات على سبيل المثال لا الحصر، اشتراك المسلمين في أعياد النصارى. يقول الشابشتي في حديثه عن دير سمالو: «وعيد الفصح ببغداد فيه منظر عجيب لأنه لا يبقى نصراني إلا حضره وتقرّب[31] فيه، ولا أحد من أهل التطرب واللهو من المسلمين إلا قصده للتنزه فيه»[32]. ويقول عن دير الثعالب في الجانب الغربي من بغداد في الموضع المعروف بباب الحديد: «وله عيد لا يتخلف عنه أحد من النصارى والمسلمين»[33]. أما دير الخوات بعكبرا «فعيده الأحد الأول من الصوم يجتمع إليه كل من يقرب منه من النصارى والمسلمين فيعيّد هؤلاء ويتنزه هؤلاء»[34].

وكما كان المسلمون يترددون على الأديرة للشراب أو للتنزه[35]، فقد كانت الفرص متاحة لهم للاطلاع على كنائس النصارى وعلى قيامهم فيها بطقوسهم[36]. وإذا كان الوليد بن عبد الملك أمر سنة 87/ 706 بهدم بيعة النصارى لأنه سمع وهو على المنبر صوت ناقوس[37] فإن خالد بن عبد الله

= العلاقات، 1/ 57 ـ 100. وقد تعمدنا عدم تكرار المعلومات التي أثبتها فيه إلا ما اقتضاه وضوح العرض. وانظر كذلك الفصل الذي خصصه للأعياد II/276-286.

(31) أي تناول القربان المقدس.

(32) الشابشتي، الديارات، 14.

(33) المصدر نفسه، 24.

(34) المصدر نفسه، 93.

(35) كان أبو نواس من أشهر المترددين على الأديرة وقد ذكر الكثير منها في أشعاره، ومن أطرف الأخبار عن الشرب في الأديرة ما رواه الشابشتي عن خمارويه (حكم مصر من 270/ 884 إلى 282/ 895)، قال في معرض حديثه عن دير القصير بمصر: «وفي هيكله صورة مريم في حجرها صورة المسيح عمّ، والناس يقصدون الموضع للنظر إلى هذه الصورة. وفي أعلاه غرفة بناها أبو الجيش خمارويه بن أحمد بن طولون، لها أربع طاقات إلى أربع جهات. وكان كثير الغشيان لهذا الدير، معجباً بالصورة التي فيه، يشرب على النظر إليها»، الديارات، 284.

(36) انظر الوصف الأسطوري الذي دونه ابن رسته في الأعلاق النفيسة، عن هارون بن يحيى، لكنيسة القسطنطينية، 121 ـ 122 ولكنيسة رومية، 128 ـ 129؛ وما جاء في رسائل إخوان الصفاء من وصف لكنيسة من كنائس النصارى في بلاد الروم، 4/ 87 ـ 88 (من ط. بيروت).

(37) مروج الذهب، 3/ 175. قارن بتاريخ الطبري، 6/ 499.

القسري (ت. 126/ 744) بنى لأمه ـ وكانت نصرانيّة ـ بيعة محاذية لجامع الكوفة[38]. وهذا التجاور، ليس في أماكن العبادة فحسب، بل في الحياة العامة في مختلف مظاهرها، قد أحدث نوعاً من التضامن في الظروف الصعبة كما نجم عنه توتر في ظروف متأزمة أخرى.

فقد كانت وزارة أبي الفضل الشيرازي لعز الدولة البويهي مقيتة عند المسلمين والنصارى على السواء إلى حدّ أن المعاصرين رأوا في القبض عليه استجابة إلٰهية لكثرة «الدعاء عليه في المساجد والبيع والكنائس»[39]. وكان العامة، من ناحية أخرى، يصبّون جام غضبهم على النصارى لأسباب غير واضحة لدينا. ففي سنة 271/ 884 «خرّبت العامة الدير العتيق الذي وراء نهر عيسى، وانتهبوا كل ما كان فيه من متاع، وقلعوا الأبواب والخشب وغير ذلك، وهدموا بعض حيطانه، وسقوفه». ولما منعهم صاحب شرطة بغداد من هدم ما بقي منه، ثم بنى ما كان العامة هدمته، تجمّعوا في السنة الموالية فهدموا ما كان بني من البيعة»[40]. وفي سنة 307/ 919 «ضجت العامة من الغلاء وكسروا المنابر وقطعوا الصلاة وأحرقوا الجسور وقصدوا دار الروم ونهبوها»[41]، وكذلك في سنة 392/ 1002 «ثار العامة بالنصارى ونهبوا البيعة بقطيعة الرقيق وأحرقوها»[42]. إن رد الفعل على الغلاء لم يقتصر لا محالة على مهاجمة النصارى وكان المسلمون بلا شك أكثر المتضررين، ولكن، رغم ذلك، يبقى السؤال: لماذا النصارى بالذات؟ ولِمَ كانوا هم دون اليهود أو غيرهم من الأقليات الجنسية والدينية؟

قد يكون لتبوّؤ النصارى مراكز حساسة في الدولة، كوظيفة الكتابة للخلفاء

(38) البلاذري، فتوح البلدان، 284. وفي الديارات، 258، أن بعض الأديرة كان ملاصقاً للجامع.
(39) تكملة تاريخ الطبري، 429.
(40) تاريخ الطبري، 10/ 8 ـ 9.
(41) تكملة تاريخ الطبري، 429.
(42) تاريخ هلال الصابي، 8/ 418.

والأمراء والوزراء، ما يحمل الناس على اعتبارهم مسؤولين إلى حد كبير عما يكون من فساد. وبالفعل، كانت هذه الوظيفة تقليدية فيهم منذ زمن معاوية بن أبي سفيان حيث «كان كاتبه وصاحب أمره سرجون بن منصور الرومي»[43] وقد تقلص دورهم نسبياً عندما نقل الديوان من اليونانية إلى العربية في عهد عبد الملك بن مروان حتى إن كاتبه النصراني قال لزملائه: «اطلبوا المعيشة من غير هذه الصناعة فقد قطعها الله عنكم»[44]، ولكنهم سرعان ما تكيفوا مع الوضع الجديد واستردوا مكانتهم شيئاً فشيئاً، فإذا بنا نرى الجاحظ يتذمر من صلفهم وتطاولهم على الإسلام والمسلمين[45]، وإذا بكتب التاريخ حافلة بالدلائل على ثروتهم وعلى مدى مساهمتهم في «صنع القرار» منذ أواسط القرن الثالث/ التاسع وبداية أفول سلطة الخلفاء العباسيين لفائدة العنصر التركي ثم لفائدة البويهيين.

فهذا المتوكل (232/ 847 ـ 247/ 861) أمر، سنة 233هـ، «بإبراهيم الجنيد النصراني أخي أيوب كاتب سمانة فضرب له بالأعمدة حتى أقر بسبعين ألف دينار»[46]، لكنه حين أمر سنة 245هـ بحفر نهر وقدّر له من النفقة مائتي ألف دينار «صيّر النفقة عليه إلى دليل بن يعقوب النصراني كاتباً بغا»[47]. ولئن كان سلمة بن سعيد النصراني كاتباً لأم الخليفة المستعين (248/ 862 ـ 252/ 866) فحسب[48]، فإن الحسين بن عمرو النصراني كاتب المكتفي (289/ 902 ـ 295/ 908) هو الذي باشر أخذ البيعة له على من في عسكره إثر وفاة المعتضد (279/ 892 ـ 289/ 902)[49]، فلا عجب أن يخلع على ابن دليل النصراني كاتب يوسف بن علي أبي الساج سنة 296هـ. كما يخلع على أعيان الدولة[50].

(43) تاريخ الطبري، 5/ 330، 6/ 180.
(44) البلاذري، فتوح البلدان، 197.
(45) الرد على النصارى، 16 ـ 18.
(46) تاريخ الطبري، 9/ 162.
(47) المصدر نفسه، 9/ 212.
(48) المصدر نفسه، 10/ 263.
(49) المصدر نفسه، 10/ 88.
(50) المصدر نفسه، 10/ 141 ـ 142.

ولا غرابة إذن أن يسيء العامة معاملة النصارى في عهد المقتدر (295/ 908 ـ 320/ 932) بصفة خاصة، حيث كان الأمر والنهي بيد أمه الرومية «السيدة» شغب[51]، ثم صار «الأمر كله إلى مفلح وإلى كاتبه النصراني المعروف ببشر بن عبد الله بن بشر»[52]. وفي هذا العهد بالذات كان كاتب الأمراء من بني رائق إبراهيم النصراني[53]، وكاتب أبي علي الحسين بن القاسم المعروف بأبي الجمال وزير المقتدر، أبا بشر النصراني[54]. وأبو الجمال هذا، الذي قُلّد الوزارة سنة 319هـ. «كان يتقرب إلى النصارى الكتاب بأن يقول لهم: «إن أهلي منكم وأجدادي من كباركم». وإن صليباً سقط من يد عبيد الله بن سليمان، جده، في أيام المعتضد فلما رآه الناس قال: «هذا شيء تتبرك به عجائزنا فتجعله في ثيابنا من حيث لا نعلم «تقربا إليهم بهذا وشبهه»[55].

ثم نرى الوزير ابن مقلة يستتر في دار أبي الفضل بن ماري النصراني حين همّ به القاهر (320/ 932 ـ 322/ 934)[56]، والخليفة المطيع (334/ 946 ـ 363/ 974) ينزل في دير النصارى حين انحدر إلى بغداد من سرّ من رأى مع عز الدولة في أول خلافته، ويستكتب على خاص أمره أبا الحسن طازاذ بن عيسى النصراني[57]. وكان كاتب المهلبي وزير المطيع نصرانياً أيضاً، هو أبو العلاء عيسى بن الحسن بن أيزونا[58]. وكذلك البويهيون، كان بعضهم يستكتب النصارى، فعماد الدولة علي بن بويه (ت. 338/ 949) كان كاتبه ووزيره سنة 322هـ. رجلاً نصرانياً من أهل الري يعرف بأبي سعد إسرائيل بن موسى[59]، ثم

(51) انظر مثلاً عن دورها في خلافة ابنها: علي إبراهيم حسن، التاريخ الإسلامي العام، 429 ـ 431.
(52) صلة تاريخ الطبري، 98.
(53) مسكويه، تجارب الأمم، 1/ 218.
(54) المصدر السابق، 1/ 216.
(55) صلة تاريخ الطبري، 141.
(56) تكملة تاريخ الطبري، 285.
(57) المصدر نفسه، 355 ـ 366.
(58) المصدر نفسه، 398.
(59) تجارب الأمم، 1/ 299 ـ 300.

عيّن بعده أبا سعيد النصراني[60]. ولم يشذّ الفاطميون في اتخاذ النصارى كتّاباً ووزراء، فالعزيز (365/ 976 ـ 386/ 996) الذي كانت زوجته ـ أم الحاكم ـ مسيحية وقوية التأثير فيه، كان آخر من تولى الوزارة في عهده عيسى بن نسطور النصراني «فمال إلى النصارى وولاّهم الأعمال وعدل عن الكتّاب والمتصرفين من المسلمين»[61].

وإلى جانب الكتاب، نجد صنفين من النصارى يتفاوت تأثيرهما في السلطة باختلاف الظرف والشخصية، الأول تمثله النساء الروميات اللائي كثر اتخاذ الخلفاء العباسيين لهن أمهات أولاد، فحظي بذلك النصارى في أعين العامة على الأقل[62]. ونعرف منهن مثلاً أمهات الواثق بن المعتصم (قراطيس)[63]، والمنتصر بن المتوكل (حبشية)[64]، والمستعين (صقلبية اسمها مخارق)[65]، والمهتدي بن الواثق (قرب)[66]، والمعتضد (ضرار)[67]، والمقتدر بن المعتضد (السيدة ـ شغب)، والمتقي بن المقتدر[68]، والمستكفي

(60) تكملة تاريخ الطبري، 293.
(61) ذيل تجارب الأمم، 185 ـ 187. وانظر عن سياسة العزيز الموالية للنصارى فصل «العزيز بالله» في د. م. إ.، ط2، 1/ 846. وقد كان الحمدانيون كذلك يستكتبون النصارى، من ذلك أن مار ماري بن طوبى الجاثليق (ت. 391هـ) ـ وهو من أهل الموصل ومن أولاد الرؤساء والكتاب ـ «تربى في الدواوين وكتب لبنت أحمد امرأة ناصر الدولة، ولما اضطربت أمور بني حمدان لقبض أولادها على أبيهم بغير إذنها وسائر الإخوة، ووقع بينهم القتال، آثر الترهب» (تاريخ هلال الصابي، 8/ 338 وهامش 1). وقد يحدث أن يكون بعض النصارى سفراء مثل الربيع بن زيد الذي تولى السفارة للخليفة الأموي بالأندلس عبد الرحمن الثالث سنة 344/ 955، انظر: E. Cerulli, Le Cahfe Abd ar-Rahman III de Cordoue et le martyr Pélage.
(62) الجاحظ، الرد على النصارى، 16.
(63) تاريخ الطبري، 9/ 123، 151، مروج الذهب، 4/ 65.
(64) تاريخ الطبري، 9/ 254؛ مروج الذهب، 4/ 129.
(65) مروج الذهب، 4/ 144.
(66) تاريخ الطبري، 9/ 391؛ مروج الذهب 4/ 182.
(67) مروج الذهب، 4/ 231.
(68) تكملة تاريخ الطبري، 324.

ابن المكتفي (غصن)[69]. والصنف الثاني يمثله الأطباء والمنجمون والمترجمون النصارى، وقد كانوا في الغالب محل ثقة الخلفاء ومن جملة ندامهم، وبعضهم أدى دوراً سياسياً بارزاً مثلما هو شأن عيسى المتطبب (271/ 884 ـ 358/ 968 أو 360/ 970) الذي هيّأ من 299هـ إلى 304هـ مع ابن فرجويه عودة ابن الفرات إلى الحكم وكان ذا نفوذ واسع بين 304 و311هـ[70].

وهكذا يتبين أن النصارى، بقطع النظر عن اختلافاتهم المذهبية، لا يكوّنون في العالم الإسلامي، وفي الحقبة التي تعنينا بالذات، مجموعة واحدة ذات مصالح متضامنة وذات مستوى ثقافي ومادي واحد أو متقارب، فكانت نسبة ضئيلة منهم تتمتع بالمال والجاه والمعرفة في حين كان نصيب الأغلبيّة المطلقة منهم من هذه العناصر الثلاثة شبه معدوم، وهم الذين كانوا عرضة للتجاوزات في تطبيق نظام الجزية. ولذا كان التذمر من وطأة الضرائب شبه مطرد في آثار المؤرخين من النصارى[71].

كانت الجزية في أول أمرها ضريبة على أهل الكتاب مقابل حمايتهم، ولذا كانت تتكرر في كتب الصلح التي عقدها ولاة عمر بن الخطاب في البلاد

(69) المصدر نفسه، 349. والملاحظ أن ظاهرة التزوج بالنصرانيات أو اتخاذهن أمهات أولاد، وإن شاعت في القرنين الثالث والرابع للهجرة، فإنها كانت موجودة قبل ذلك. فعثمان بن عفان تزوج سنة 28هـ. نائلة ابنة الفرافصة الكلبية وكانت نصرانية إلا أنها «تحنفت» قبل أن يدخل بها (تاريخ الطبري، 4/ 263)، والعباس بن عبد المطلب كانت له أم ولد رومية يقال لها مسلية له منها من الأولاد كثير وتمام (الطبري، المنتخب من كتاب ذيل المذيل، 536)، وكان للخليفة العباسي المنصور أم ولد رومية يقال لها قالي الفراشة، له منها صالح المسكين (تاريخ الطبري، 8/ 102). هذا بالإضافة إلى الجواري النصرانيات اللاتي كانت تحفل بهن بلاطات الخلفاء، انظر مثلاً ما يورده الطبري في تاريخه 8/ 184 ـ 185 عن المهدي أنه «دخل بعض دوره يوماً فإذا جارية له نصرانية وإذا جيبها واسع وقد انكشف عما بين ثدييها وإذا صليب من ذهب معلق في ذلك الموضع فاستحسنه فمد يده إليه فجذبه فأخذه. . .»، ولكن لا شيء يدل على أن النصرانيات في المجتمع الراقي ببغداد كن يتمتعن «بثقافة عالية»، كما يوهم بذلك ماسينيون: La passion de Hallağ، I/270-271.

(70) مسكويه، تجارب الأمم، 1/ 43، 272، 294؛ Massignon, La passion de Hallag.

(71) راجع مثلاً: Ducellier, Le Miroir d'islam، I/ 190، 490.

المفتوحة عبارات من أمثال «إنّ لكم الذمّة وعلينا المنعة»[72]، ولم يستثن من أهل الكتاب إلا نصارى تغلب، ففرض عليهم أداء ضعف ما على المسلمين من الزكاة حين أبوا القبول بنظام الجزية[73]. ولم يكن مقدارها من الثقل بحيث تكون عبئاً لا يطاق[74]، ولا سيما أنها واجبة على الرجال منهم دون النساء والصبيان ولا تؤخذ من المسكين الذي يتصدق عليه ولا من أعمى لا حرفة له ولا عمل ولا من مقعد ولا من المترهبين وأهل الصوامع إن لم يكونوا موسرين ولا من الشيخ الكبير الذي لا يستطيع العمل ولا شيء له وكذلك المغلوب على عقله[75].

إلا أن ما يلاحظ بصفة واضحة هو بعد النظرية عن التطبيق منذ وقت مبكّر جداً. كانت النظرية تقتضي الرفق بأهل الذمة وعدم تكليفهم فوق ما يطيقون، ولكن عملياً، كانت معاملة المسلمين لهم لا تخلو من القسوة والشدة. هذا عمر بن الخطاب يمر في مسيره من الشام على قوم أقيموا في الشمس يصب على رؤوسهم الزيت، فقال: «ما بال هؤلاء؟» فقالوا: «عليهم الجزية لم يؤدوها فهم يعذّبون حتى يؤدّوها» فقال عمر: «فما يقولون هم وما يعتذرون به في الجزية؟» قالوا: «يقولون لا نجد». قال: «فدعوهم، لا تكلفوهم ما لا يطيقون»[76]. وبديهي أن سوء معاملة الذميين لم يكفّ بمجرد نهي الخليفة الثاني عنه، بدليل الإشارة إليه في كتب الفقه عموماً، فالجباة المسلمون كالجباة في كل عصر ومصر تهمهم مصلحة الدولة ومصلحتهم الخاصة وقلما يؤثر فيهم الوازع الديني ومثاليته، بل قل إنه لا يدخل في اعتباراتهم البتة.

(72) تاريخ الطبري، 4/ 152، وانظر كذلك 137 و141، الخ.

(73) أبو يوسف، الخراج، 129 ـ 130؛ البلاذري، فتوح البلدان، 185 ـ 187؛ ابن قتيبة، المعارف 574؛ تاريخ الطبري، 4/ 55 ـ 56، الخ. وكان رأي علي بن أبي طالب أنه لا يقبل من عربي جزية وإن لم يسلموا جوهدوا، القاضي النعمان، دعائم الإسلام، 1/ 388.

(74) أبو يوسف، الخراج، 132؛ ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، 1/ 26 ـ 34، في شأن اختلاف الفقهاء في هذا المقدار.

(75) أبو يوسف، كتاب الخراج، 132 ـ 133.

(76) المصدر نفسه، 135.

وكانت النظرية تقتضي أولاً وأخيراً أن الجزية مفروضة على غير المسلمين الذين يعيشون في دار الإسلام، فماذا فعل الحكام بهذا المبدإ؟ «كتب بعض الولاة إلى الحجاج أن الخراج قد انكسر وأن أهل الذمة قد أسلموا ولحقوا بالأمصار، فأخذ الحجاج منهم الجزية مع إسلامهم... وجعل قراء البصرة يبكون لما يرون»[77]. وهذا الفرق بين موقف رجل السلطة وموقف رجل الدين من الظواهر القارة في التاريخ الإسلامي - رغم التضامن الفعلي بينهما وبإزائه - ويكفي وحده للدلالة على مدى التجني في نعت نظام سياسي ما بأنه إسلامي. لكنه بليغ الدلالة من ناحية ثانية على الجاذبية التي كان يتمتع بها الإسلام بصفته ديناً، رغم عدم تشجيع السلطة على اعتناقه خشية نضوب مورد هام من موارد الخزينة، أي لأسباب مادية بحتة.

ولم يكن النصارى وسائر الذميين مطالبين بدفع الجزية فحسب، بل كانوا يخضعون لجملة من الشروط سميت «بالشروط العمرية». يقول ابن قيم الجوزية: «وشهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها، فإن الأئمة تلقّوها بالقبول وذكروها في كتبهم واحتجوا بها، ولم يزل ذكر الشروط العمرية على ألسنتهم وفي كتبهم»[78]. لكن اختلاف الصيغ التي وصلتنا فيها هذه الشروط لا يدع مجالاً للشك في أنها كانت عرضة لتحويرات عديدة. وما نسبتها إلى عمر بن الخطاب إلا من باب البحث لها عن سند تاريخي وحجة أصولية. وتقتضي هذه الشروط فيما تقتضيه مخالفة أزياء أهل الذمة للباس المسلمين ووضع شارات مميزة ومنعهم من ركوب الخيل.

ونكاد نوقن، بالاعتماد على المصادر التاريخية، أن محاولة تطبيق هذه الشروط بصفة فعلية وصارمة كانت مصاحبة لبروز طبقة من الكتاب والأغنياء النصارى كانت تنافس المسلمين في السلطة، وكانت انعكاساً لتأزم العلاقات مع

(77) أحمد أمين، ضحى الإسلام، 1/ 383 نقلاً عن ابن الأثير.

(78) أحكام أهل الذمة، 663 ـ 664. وقد خصص لشرحها أكثر من مائتي صفحة: 657 ـ 873.
وانظر في هذا المجال: A. Fattal, Le statut légal des non musulmans en pays d'islam.

الروم ولردود فعل أهل السنّة والحديث معاً. فقد أمر الرشيد سنة 191هـ. «بهدم الكنائس بالثغور وكتب إلى السندي بن شاهك يأمره بأخذ أهل الذمة بمدينة السلام بمخالفة هيئتهم هيئة المسلمين في لباسهم وركوبهم»[79]، فكانت أوامره محدودة في الثغور وفي بغداد ولأسباب سياسية وأمنية فيما يبدو. أما المتوكل فقد أمر سنة 235هـ. «بأخذ النصارى وأهل الذمة كلهم بلبس الطيالسة العسلية والزنانير وركوب السروج بركب الخشب وبتصيير كرتين على مؤخر السروج وبتصيير زرين على قلانس من لبس منهم قلنسوة مخالفة لون القلنسوة التي يلبسها المسلمون، وبتصيير رقعتين على ما ظهر من لباس مماليكهم مخالف لونهما لون الثوب الظاهر الذي عليه، وأن تكون إحدى الرقعتين بين يديه عند صدره والأخرى منهما خلف ظهره، وتكون كل واحدة من الرقعتين قدر أربع أصابع، ولونهما عسلياً، ومن لبس منهم عمامة فكذلك يكون لونها لون العسلي، ومن خرج من نسائهم فبرزت فلا تبرز إلا في إزار عسلي، وأمر بأخذ مماليكهم بلبس الزنانير وبمنعهم لبس المناطق وأمر بهدم بيعهم المحدثة، وبأخذ العشر من منازلهم، وإن كان الموضع واسعاً صيّر مسجداً، وإن كان لا يصلح أن يكون مسجداً صيّر فضاء. وأمر أن يجعل على أبواب دورهم صور شياطين من خشب مسمورة، تفريقاً بين منازلهم ومنازل المسلمين، ونهى أن يستعان بهم في الدواوين وأعمال السلطان التي يجري أحكامهم فيها على المسلمين، ونهى أن يتعلم أولادهم في كتاتيب المسلمين، ولا يعلمهم مسلم، ونهى أن يظهروا في شعانينهم صليباً، وأن يشمعلوا في الطريق، وأمر بتسوية قبورهم مع الأرض لئلا تشبه قبور المسلمين. وكتب بذلك إلى عمّاله في الآفاق»[80].

ومن الثابت أن هذه الأوامر المفصّلة والشديدة، والتي لا أساس لها في

(79) تاريخ الطبري، 8/ 324.

(80) المصدر نفسه، 9/ 171 ـ 174. وجاء في مدارك القاضي عياض: «ومن سيرة ابن طالب [عبد الله، قاض في القيروان، ت. 275هـ] فيما حكاه عنه أبو بكر المالكي أن جعل على أكتاف اليهود والنصارى رقاعاً بيضاً فيها صورة قرد وخنزير وعلى أبواب دورهم ألواحاً مسمّرة فيها صورة قرد»، محمد الطالبي، تراجم أغلبية، ص223.

القرآن أو في التعاليم النبوية، لم تطبّق، ربما لأنها غير قابلة للتطبيق، فاضطر المتوكل نفسه إلى تجديدها بعد أربع سنوات فقط. ففي سنة 329هـ. أمر «بأخذ أهل الذمة بلبس دراعتين عسليتين على الأقبية والدراريع في المحرم منها. ثم أمر في صفر بالاقتصار في مراكبهم على ركوب البغال والحمر دون الخيل والبراذين. وفيها أمر المتوكل بهدم البيع المحدثة في الإسلام»[81]. وكان مآل هذه الإجراءات مآل سابقاتها ولاحقاتها سنة 296هـ، ففي هذه السنة عهد المقتدر في النصارى ـ بإيعاز من ابن الفرات ـ «بنحو ما كان عهد به المتوكل من رفضهم واطّراحهم وإسقاطهم عن الخدمة. ثم لم يدم ذلك فيهم»[82]، إذ إن ابن الفرات ـ وهو من الشيعة، بل من غلاتها[83] ـ كان يرمي من هذه الأوامر إلى الظهور بمظهر المدافع عن السنّة في الوقت الذي اتخذ فيه خمسة كتّاب نصارى. ولعل هذا القرار لم يكن سوى «سلاح ضريبي قصد به الكتّاب النصارى الموالون للقنائيين»[84].

وهكذا نستطيع التأكيد بأن فرض الغيار على النصارى وغيرهم من أهل الذمة، ولا سيما إذا كان المقصود به إذلالهم وإهانتهم لا مجرد تمييزهم عن المسلمين، كان شبيهاً بإسقاط المكوس، باعتبار أنها لا تستند إلى أساس «شرعي»[85]، يلجأ إليها أصحاب السلطة حين يحتاجون إلى التملق مؤقتاً إلى الرعية، ثم لا تلبث مقتضيات الدولة والواقعية السياسية أن تسترد حقوقها فتهمل

(81) تاريخ الطبري، 9/ 196.

(82) صلة تاريخ الطبري، 33.

(83) انظر عنه L. Massignon, Les origines schiites de la famille vizirale des Banu-l-Furat، وD. Sourdel, Le vizirat abbaside (في مواضع متفرقة، انظر الفهرس)؛ و د. م. إ.، ط 2، III, 790-791 (D. Sourdel)

(84) L. Massignon, Passion, I/ 513-514.

(85) نجد الربط بين هاتين الظاهرتين صراحة عند الحافظ الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث سنة 488هـ. إذ يقول عن وزير المقتدي ومؤلف ذيل تجارب الأمم محمد بن الحسين بن عبد الله بن إبراهيم، ظهير الدين أبي شجاع المروذراوري: «وأسقطت المكوس في أيامه وألبس الذمة الغيار»، مقدمة الذيل، 2.

التضييقات على الذميين وتعاد المكوس إلى ما كانت عليه، أو أشد، لتدارك ما فات على بيت المال. أما في غير هذه الأوضاع الظرفية فإن الإنصاف يقتضي الاعتراف بأن معاملة المسلمين للأقليات الدينية وللنصارى بخاصة، كانت بالمقارنة مع معاملة الممالك النصرانية في القرون الوسطى للأقليات الإسلامية أو اليهودية، أكثر تسامحاً وإنسانية، في هذه القرون الأربعة الأولى على الأقل[86]، أي قبل تعقُّد العلاقات بين المسلمين والنصارى وتأزمها بسبب الحروب الصليبية، وفتح القسطنطينية وما تبعها من احتلال الأتراك لمناطق شاسعة من أوروبا، وطرد المسلمين من الأندلس ثم الحملات الاستعمارية والتبشيرية المشبوهة في العصور الحديثة، وكذلك بسبب ما اعترى الحضارة الإسلامية نفسها ـ وبالتالي التفكير الديني فيها ـ من انحطاط وانطواء على النفس وركون إلى الحلول التي تضمن البقاء لا الحلول التي تراهن على المستقبل والمستعدة للمغامرة مع الآخر.

تلك إذن بعض الملامح عن علاقات المسلمين بالنصارى، قصدنا من التعرض إليها التنبيه إلى حقيقة كثيراً ما تغيب عن الأذهان، وهي أن الجدل الديني ليس مفصولاً عن إطاره التاريخي، وإن كان له منطقه الخاص. ومن دون معرفة ذلك الإطار نوشك أن ننسب إلى الدين ما ليس منه، كما نوشك إن لم ننتبه إلى هذه الحقيقة أن نبقي على ما تعانيه الدراسات الإسلامية من جمود ووقوع في الخلط والتكرار.

ونحن لا ندّعي أننا ألممنا بكل المجالات التي كانت للمسلمين فيها علاقة بالنصارى، فنحن لم نتعرض إلى الحروب التي كانت تدور بصفة دورية بين الأمويين ثم العباسيين أو الحمدانيين من جهة والروم من جهة ثانية، وما

(86) يقول مسكويه عن عضد الدولة البويهي: «وأخرج من بيت المال أموالاً عظيمة صرفت في هذه الأبواب وفي غيرها من الصدقات على ذوي الحاجات من أهل الملّة، وتجاوزهم إلى أهل الذمة، وأذن للوزير نصر بن هارون في عمارة البيع والديرة وإطلاق الأموال لفقرائهم»، تجارب الأمم، 2/ 408. وانظر تقديم محمد حميد الله لابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، 74 ـ 95.

ينجرّ عنها من أسر من كلا الجانبين قد يؤدي إلى اعتناق دين الغالب رغبة أو رهبة[87]. كما لم نتعرض إلى المباحث الفقهية المتعلقة مثلاً بدية الذمي وأحكام الإرث والزواج متى كانت المرأة نصرانية ـ حرة أو أمة ـ، وبذبائح النصارى، إلى غير ذلك من المجالات، مما يمثل في حد ذاته موضوعاً لبحث مستقل[88]. وحسبنا أننا ضربنا بعض الأمثلة وأوردنا بعض النماذج تدل فيما نعتقد على أن الحقيقة الدينية لا تكون أبداً مجرّدة بل تتزيّى بزيّ العصر وتصاغ دائماً في قالب فكري سمته التغير بتغير الظروف، الفردية منها والجماعية.

بقي أن نشير أخيراً إلى ميدان له صلة مباشرة بموضوعنا وهو المناظرات التي كانت تُعقد بين العلماء من المسلمين والنصارى في مجالس الخلفاء والأمراء والوزراء أو حتى بين هؤلاء أنفسهم وبين النصارى، وكانت في الغالب بعيدة عن روح المماحكة، ولحب الاطلاع نصيب في أسباب الدعوة إليها وإثارتها.

كان النصارى في أول الأمر يريدون استجلاء حقيقة الدين الجديد وحقيقة نبيّه، فقصد المدينة جبرائيل أسقف فرات ميشان (البصرة فيما بعد) مبعوثاً من جاثليقه النسطوري على رأس وفد إلى الرسول، وقد يكون الوفد وصل إثر وفاته[89]. ويبدو من المرجح أن يوحنا الدمشقي، آخر آباء الكنيسة، كان مطلعاً على العقائد الإسلامية، فهو وإن اتجه بكتاباته إلى النصارى إلا أنه كان يفترض اعتراضات المسلمين: «فإن قال لك المسلم...»[90]. أما سائر أصحاب الردود

(87) انظر مثلاً تاريخ الطبري، 9/ 144 ـ 220.

(88) انظر عن هذه الناحية الفقهية أطروحة عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام؛ وفصل د. رضوان السيد، المسيحيون في الفقه الإسلامي، ضمن كتاب: المسيحيون العرب لجورج خضر وآخرين، 33 ـ 49.

(89) A. Scher, Histoire nestorienne inédite، الترجمة الفرنسية، 298 ـ 300.

(90) Ducellier, Le Miroir de l'islam، 119، 143 وما يليها. وانظر عن يوحنا الدمشقي وصلته بالإسلام، بالإضافة إلى كتاب نصر الله المذكور آنفاً (بالفرنسية):
P. Khoury, Jean Damascène et l'islam؛ A. Abel, Le chapitre CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène, son inauthenticité؛ A. - Th. Khoury, Les Théologiens byzantins et l'islam 47-65.

النصرانية على المسلمين في هذه القرون الأربعة، سواء منهم الذين يكتبون بالعربية أو باليونانية أو باللاتينية[91]، فقد كانت معرفتهم للإسلام متفاوتة، من الاطلاع المباشر الدقيق إلى الاعتماد على الخيال والأوهام في كثير من الأحيان.

وإذا كان خبر المناظرة التي قد تكون جرت بين المقوقس «ملك الإسكندرية» وحاطب بن أبي بلتعة رسول النبي إليه لا يبعث على الاطمئنان، بالنسبة إلى الصيغة التي قد يكون رد بها مبعوث النبي على الأقل[92]، فالأغلب على الظن أن المسلمين إثر الفتوح كانوا يرغبون في تبيّن حقيقة ما يعتقده رعاياهم من النصارى عن طريق رؤسائهم وعلمائهم. ولنا شواهد عديدة على ذلك، منها تقريب عمرو بن العاص فاتح مصر ليحيى النحوي الذي «كان أسقفاً في كنيسة الإسكندرية بمصر ويعتقد مذهب النصارى اليعقوبية ثم رجع عما يعتقده النصارى في التثليث...»[93]، ومجادلته سنة 23/ 643 لبنيامين بطريرك الإسكندرية[94]، ومحاورة سعيد بن عامر أمير حمص للبطريرك اليعقوبي يوحنا الأول في نفس السنة[95].

وتفيد بعض المصادر المسيحية أن عبد الملك بن مروان كان يعرف قدراً كبيراً من العهد القديم وبعض كتب العهد الجديد، ودور بولس في نشأة المسيحية، فيناقش النصارى عن دراية[96]. وكذا كان شأن المهدي مع

D.J. Sahas, John of Damascus on islam، وبالخصوص ص ص51 ـ 95.

(91) انظر: Bibliographie du dialogue islamo-chrétien في مجلة إسلاميات مسيحيات، 1 (1975)، 152 ـ 176.

(92) انظر مثلاً عبد الجبار، تثبيت، 439 ـ 440. قارن بالتوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 3/ 179.

(93) القفطي، تاريخ الحكماء، 354. وقارن بابن النديم، الفهرست، 314 ـ 315، وابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 102 ـ 103.

(94) J. Nasrallah, St. Jean de Damas، ص144.

(95) انظر: F. Nau. Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens، وكذلك: H. Lammens, A propos d'un colloque entre le patriarche Jacobite Jean I[er] et 'Amr b. al-ASI.

(96) ارجع إلى: A. Peeters, La passion de St Michel le Sabaïte.

ثيموطاوس الجاثليق[97]، والمأمون مع أبي قرّة أسقف حران الملكي، وصاحب بريد حمص مع أبي قرة كذلك، وأمير القدس عبد الرحمن بن عبد الملك مع إبراهيم الطبراني، والوزير علي بن عيسى الجراح مع يحيى بن عدي، وعضد الدولة البويهي مع أبي علي نظيف بن يمن، إلخ[98].

وكل هذه المحاورات لا تدع مجالاً للشك في أن مواطن الخلاف بين المسلمين والنصارى كانت محل اهتمام بالغ ويدور الحديث حولها في مستويات مختلفة، وإنما كان دور المتكلمين هو التقاط مؤشرات الحساسية الدينية في عصرهم وبلورتها في نطاق مقولاتهم. وقد آن الأوان لتحليل تنظيرهم هذا ومحاولة تقييمه.

(97) انظر نص هذه المحاورة في إسلاميات مسيحيات، 3 (1977)، 125 ـ 152.

(98) انظر عنهم جميعاً Bibliographie du dialogue islamo-chrétien، الفصل المذكور، الأعداد: 12.8، 12.11، 12.24 و12.30.

الباب الثالث

الأغراض الجدليَّة

ليست الصعوبة في اكتشاف نقائص فكر ما، بل هي في تبين عمقه كله.

ف. ألكسي، مقدّمة لكانط، نقد العقل المعياري.

في ميدان الجدل الديني، كما في غيره من ميادين الفكر الإسلامي، يستند المؤلفون إلى جملة من المبادىء والقيم والفرضيات والمعايير بعضها مصرّح به لكن أغلبها ضمني ويمثل أرضية مشتركة بين المنتسبين إلى الثقافة الإسلامية. ومن باب التذكير فحسب نشير إلى العناصر الكبرى للعقيدة المسلّم بها عند مختلف المدارس الفكرية والتيارات المذهبية بقطع النظر عن الفروق الموجودة بينها وتركيز بعضها على عنصر دون آخر أو فهمه وتأويله بطريقة خاصة، قبل الوقوف على جملة من التأكيدات والإثباتات كانت تعتبر لدى أصحاب الردود حقائق بديهية لا تحتمل النقاش.

فالعقيدة الإسلامية تقوم أساساً على الإيمان بـ:

- وجود إله حي، هو الواحد الأول الحق الذي ليس كمثله شيء، له الأسماء الحسنى، يعرفه البشر من طريق ما أوحى به إلى الأنبياء والمرسلين وآخرهم محمد،
- أن الوحي الإلهي لا يتطرق إليه الشك بوجه من الوجوه، وهو مشكاة النور التي تبني عليها أسس كل علم وكل نظر،
- أن القرآن هو ذلك الوحي الذي يكمل كتب الأنبياء السابقين وينسخها، وعليه يقوم الدين الحق الذي لن ينسخ،

- أن محمداً رسول الله بعثه لإظهار الحق والطريق المستقيم وتعليم الكتاب والحكمة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،
- أن محمداً مؤسس الأمة الإسلامية والمرشد الروحي والزمني الأمثل، وقد جمع الصحابة أقواله وأفعاله بأمانة في متون الحديث،
- أن الإسلام دين التوسط والاعتدال بين الغلو والتفريط، وهو دين الفطرة لا يستعصي على الفهم ولا يناقض العقل ويؤدي إلى النجاة في الدنيا والآخرة،
- أن أركان الإسلام من شهادة وصلاة وزكاة وصوم وحج وجهاد توفر أحسن الظروف للنشاط الروحي والجسدي في ميادين الحياة الفردية والعائلية والسياسية.

ونظراً إلى الإيمان بهذه العقيدة، فإن المفكرين المسلمين الذين اشتغلوا بالمسيحية أخضعوها للمعايير الإسلامية وحكموا عليها من خلال مقاييسهم. ورغم أن عدداً منهم التزم بعرض المعتقدات المسيحية في كثير من الأمانة والموضوعية قبل الرد عليها ومحاولة دحضها، فإن أي أحد لم ينتبه إلى أن اختلاف المنطلقات والفرضيات هو أساس حوار الصم الذي ميّز المجادلات الدينية. ولذلك يكثر تعجبهم من الإيمان المسيحي ومن أن يكون من أتباعه حكماء وعلماء ـ أي مثقفون بالمفهوم الحديث ـ بل أمم وأجناس عديدة[1]. وهم يستغربون هذه الظاهرة لأنهم واثقون كل الوثوق من «حقائق» تبدو لهم بارزة للعيان وكفيلة بجمع كلمة ذوي النوايا الطيبة، لولا أن الحكمة الإلهية اقتضت الاختلاف بين الناس[2].

(1) يقول القاضي عبد الجبار في هذا الصدد: «فلولا أن رأينا قوماً عقلاء يقولون هذا، وسمعناه منهم حين فتشنا عما قاله الله وحكاه عنهم فنطقوا به بعد الجهد وأخرجوه من غوامض أسرارهم، لما صدّق الناس أن في الدنيا من قال هذا أو نطق به» تثبيت دلائل النبوة، ص105.

(2) ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ (المائدة 5/ 48)؛ ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود 11/ 118)؛ ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (النحل 16/ 93)؛ ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾ (الشورى 42/ 8).

وأهم هذه الحقائق:

1 ـ استحالة إمكانية وجود علاقة أنطولوجية بين الله والإنسان أو بين المفارقة والمنزلة البشرية. فالإيمان بأن يكون أحد إلهاً وإنساناً في الوقت نفسه هو عين الشرك، أي إنه الكبيرة التي لا تغتفر وذنب في حقّ الله لا مجال فيه للتسامح. ذلك أن آيات قرآنية عديدة صريحة في نفي هذه العلاقة: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾[3]، ﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾[4]، ﴿إِنْ هُوَ (ابن مريم) إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[5]. «والعبد الصالح لا يشبه الله في وجه من الوجوه»[6].

2 ـ أنّ الأدلّة على نبوّة محمد تتكافأ مع الأدلة على نبوّة الأنبياء الذين يؤمن بهم النصارى إن لم تكن تفوقها. فقد بشرت به الكتب، وكان مثال الإنسان الكامل في جميع أقواله وأفعاله وصفاته، وجاء بالمعجزات، ودعا إلى التوحيد الذي دعا إليه سائر الأنبياء[7].

3 ـ تفوّق القرآن على الكتب السابقة له لجمعه بين التوحيد وتصديق الرسل والحث على الصالحات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والترغيب في الجنة والتزهيد في النار، مع ما له في القلوب من الجلالة والحلاوة رغم أمّية من جاء به. وعلى كل فإن النزاهة تقتضي الاعتراف بأن التمويه والأباطيل إن لم يسوغا في التوراة والإنجيل فإنهما غير سائغين في القرآن وحملته[8].

(3) المائدة 5/ 17، 72.
(4) التوبة 9/ 30 ـ 31.
(5) الزخرف 43/ 59.
(6) الجاحظ، الرد على النصارى، ص30.
(7) انظر مثلاً الطبري، الدين والدولة، ص8.
(8) انظر كذلك المصدر السابق، ص ص45 ـ 50 و35. وقارن بما يقوله هشام جعيط:

4 ـ أن انتشار الإسلام ودخول الناس فيه أفواجاً من جميع الألوان والأجناس وغلبة الدولة التي أسسها و«تقدم» الحضارة التي أنشأها والمنجزات الباهرة التي كان له الفضل فيها، كل ذلك دليل على صحة هذا الدين وأحقّيته بالاتباع.

ومعنى ذلك أن أعمال الحضارة والثقافة الإسلاميتين تؤوّل وتعاش باعتبارها انتشاراً لحقيقة الإسلام وأن خصب هذه الأعمال وجدواها بمثابة العلامات على تفوق الدين الذي جاء به محمد، كما أن هذا الدين هو منبع كل إنجاز تاريخي أمثل وإطاره الضروري لأنه يحقق النجاة والسعادة في الدنيا والآخرة. بحيث يبرهن الدين على حقيقته وعلى عظمته بالإحالة على انتصاراته الزمنية، وتعاش الحضارة وتشيّد على أنّها امتداد للدين الحق. وبعبارة أخرى، فنحن بإزاء مثلنة (Idéalisation) للثقافة حتى تكون في مستوى المقصد الديني وعلمنة (Sécularisaion) للدين حتى يكون في خدمة الوجود التاريخي[9].

وتترتب على التسليم بهذه الحقائق نتيجتان تردان باطراد في الردود الإسلامية على النصارى، ويمكن القول إنه لولاهما لما كان هناك داع إلى الدخول في جدل والخوض في نقاش مع أتباع الطوائف المسيحية المعروفة وقتئذٍ:

الأولى هي أن النصارى ـ من مَلْكية ونساطرة ويعاقبة ـ ليسوا على دين المسيح. فعيسى لا يمكن أن يدعو إلى ما يخالف الإسلام الذي هو دين إبراهيم قبل أن يكون دين محمد، بل إن النصارى حادوا عن تعاليمه وأحدثوا تحت تأثير العقائد الوثنية واتّباع الأهواء وتقليد الرؤساء والوقوع تحت وطأة

= «La contestaion chrétienne, dans le passé, de la véracité du Coran est évidemment fragile parce que si l'Islam est mensonge, alors tout est mensonge et si Dieu s'est manifesté ici, pourquoi ne se serait-il pas manifesté là?» La personnalité et le devenir arabo-islamiques، ص156.

(9) قارن بـ M. Arkoun, Logocentrisme et vérité religieuse، ص228.

المصالح السياسية ديناً يختلف عما في الإنجيل ولا يستند إذن مثل الإسلام إلى سلطان إلٰهي، بل هو تركيب بشري صرف. وبالتالي فكل نقد يوجه إليه لا يمس دين المسيح في شيء[10].

والنتيجة الثانية أن الكتب التأسيسية في المسيحية لا تفيد ما يعتقده النصارى. وسواء لحق التحريف هذه الكتب تعمداً أو تناسياً أو من قِبَل التراجمة والكتّاب، فأصبحت تبعاً لذلك تحتوي على عناصر مريبة، أو قبلت على علاتها. وفي الصيغة المتداولة عند المؤمنين بها، فإن العقائد المسيحية في كلتا الحالتين مبنية على فساد في تأويل هذه الكتب، وهناك مخارج في التأويل صحيحة سيجتهد أصحاب الردود في بيان وجوهها بما يتناسب خصوصاً مع التوحيد الإسلامي.

هذا إذن هو الإطار الفكري العام الذي ينبغي، فيما نعتقد، أن تنزّل فيه الردود الإسلامية على النصارى. ولا يمكن، في نظرنا، أن تفهم مواقف المفكرين المسلمين من المسيحية التاريخية حق فهمها دون أن يكون حاضراً في الأذهان باستمرار. إلا أننا مضطرون، رغم وعينا بتماسك عناصره تماسكاً يتعذر معه فصل ما ينتمي منه إلى توضيح العقيدة الإسلامية والدفاع عنها عما يتعلق بدحض العقيدة المخالفة والرد عليها، إلى تفريع أغراض الجدل لأسباب منهجية بحتة فنبتدىء بعرض مواضيع الرد وتحليلها وتقديمها ثم نخصص الباب الموالي من عملنا للأغراض التمجيدية.

ولعله يسوغ لنا الاعتراف بأننا لم نختر هذا التخطيط بالذات بقدر ما فرض نفسه علينا، إذ إن غاية كل الردود كانت إظهار فساد عقائد النصارى في الثالوث وألوهية المسيح والصلب والفداء، وكان ذلك يقتضي نسبة التحريف إليهم وإبراز الدور الذي قام به البشر في تكوين هذه العقائد. وبما أن الدين ـ أي دين ـ ليس ذا بعد عمودي فحسب، بل ذا بعد أفقي كذلك، فقد كان سلوك

(10) انظر مثلاً رد الطبري على النصارى، ص8، وتثبيت دلائل النبوة، ص ص109، 249، الخ.

النصارى في مختلف مظاهره محل عناية نسبة هامة من أصحاب الردود. أما القسم الخاص بالأغراض التمجيدية فيهتم بالجانب الإيجابي من هذه المؤلفات وهو الذي يسعى فيه مؤلفوها إلى الترغيب في الإسلام من طريق إثبات نبوّة محمد وصحة الكتاب الذي جاء به، وكذلك من طريق آثار الدعوة المحمدية في نفوس المؤمنين بها وفي ممارساتهم.

وسنسعى في عرض هذه الأغراض جميعاً إلى الإحاطة بما جاء في كتب الردود مع تبويب المعلومات المتناثرة فيها وترك المجال قدر الإمكان لأصحاب كتب الرد أنفسهم حتى يعبّروا عن الأفكار التي دافعوا عنها، متجنّبين سلخ أقوالهم ومنزّلين إياها في إطار الفكر الإسلامي بخاصة والفكر الديني بعامة.

الفصل الأوّل

التّثليث

﴿هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ ـ «باسم الآب والابن وروح القدس، إلٰه واحد»: حول هذين المفهومين للتوحيد الإلٰهي أثيرت المجادلات العنيفة بين المسلمين والمسيحيين، بل باسم هذا المفهوم أو ذاك قامت حروب وأزهقت نفوس رغم إقرار الطرفين بأن الله واحد وأنه هو الذي كلّم البشر، إلٰه إبراهيم ويعقوب وإسحاق وموسى وعيسى! فما هي دواعي الخلاف إذن؟

إننا نعرف الآن بدقة كافية كيف كان تصوّر المسيحيين لما يعتقده المسلمون في الله[1]، ولكن لا بد في مقابل ذلك من توضيح التصور الإسلامي للعقيدة المسيحية في التثليث[2] بعيداً عن الاعتبارات التمجيدية والدفاعية التي ما زالت

(1) انظر بالخصوص الدراسات التالية:

N. Daniel, Islam and the West...

A.-Th. Khoury, Les théologiens byzantins et l'islam

id, La contreverse byzantine avec l'islam

id, Polémique byzantine avec l'Islam

Y. Moubarac, La pensée chrétienne et l'islam...

id, Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam.

(2) التثليث ليس فقط ـ كما يتبادر إلى الذهن ـ مصطلحاً إسلامياً دالاً على إيمان النصارى ـ أو غيرهم ـ بثلاثة آلهة، بل هو كذلك المصطلح المسيحي التقليدي الدال على أن الله ثلاثة أقانيم. انظر على سبيل المثال: محيي الدين الأصفهاني (مسيحي يعقوبي من القرن 11/5)، رسالة أشرف الحديث في شرفي التوحيد والتثليث.

طاغية على الدراسات الإسلامية. إن غرضنا بكل بساطة هو العرض الوفيّ لمآخذ أصحاب الردود على هذه العقيدة ومحاولة تقييمها، حتى يتبيّن القارىء ما يفصل هؤلاء عن أولئك من الحواجز الحقيقية أو الوهمية. وهو ما يقتضي منا، في هذه الأثناء، البحث عن الخلفيات ـ الضمنية في كثير من الأحيان ـ التي تستند إليها المواقف التي تقدم باسم الإسلام، وكذلك عن أبعاد تلك المواقف.

لنلاحظ أولاً أن المفكرين المسلمين سجلوا بكل اهتمام وجود عدد من الفرق النصرانية «الموحّدة»، أبرزها الأريوسية، ظهرت عبر التاريخ فكانت وفية للتوحيد اليهودي فالمسيحي الأصلي والبدائي إلى أن طغت عليها الفرق «المثلّثة» فأصبحت هامشية، حتى جاء الإسلام فدخل أتباعها فيه[3]. وكان مجرد وجود نصارى آمنوا بعيسى المسيح نبياً وأنكروا أن يكون ابن الله وأحد الأقانيم الإلهية الثلاثة دليلاً بليغاً في نظرهم على فساد عقيدة أغلبية النصارى وعدم وفائها لرسالة عيسى[4]، ورأوا فيهم الممثلين لمسيحية ما قبل المؤسسة[5]، أي الطرف

(3) عن الفرق الموحّدة انظر الناشىء، الكتاب الأوسط في المقالات، ص82؛ عبد الجبار، المغني، 5/ 85؛ الباقلاني، التمهيد، ص ص165 ـ 166؛ وكذلك تفسير الطبري 16/ 83 ـ 86؛ 25/ 93؛ 27/ 239 ـ 240.

(4) لنا شهادات من أواخر القرن الرابع/العاشر تفيد أن عدداً من الذين كانوا يعيشون في أوروبا في القرون الوسطى كانوا لا يقبلون النظرية الثالوثية رغم وطأة الهياكل الكنسيّة. انظر: G. Duby, L'an mil، ص ص126 ـ 127. والملاحظ أن النصارى «الموحّدين» ما زالوا موجودين الى اليوم ويمثلون تياراً هامشياً في البروتستانية التحررية (حوالي 250.000 موزعين في الولايات المتحدة الأمريكية وإنجلترا بالخصوص وكذلك في بعض البلاد الأوروبية الأخرى مثل النرويج وسويسرا والمجر ورومانيا). وتعود أصول الموحّدين الحاليين الى تعاليم ليليو سوزيني (Lelio Socin = Sozzini) (1525 ـ 1562) وابن أخيه فاوستو (Fausto Socin) (1539 ـ 1604) الرافضة لعقيدتي التثليث وألوهية المسيح. ثم اندمج السوسينيون (Sociniens) مع الموحّدين (Unitariens) منذ القرن السابع عشر م. والمسيحيون الموحّدون منضوون، مع جناح من البروتستانيين التحررين، تحت لواء جمعية دولية منذ سنة 1901م. انظر فصلي: Socinianisme و Unitarisme في معجم لاروس الموسوعي: Grand Larousse encyclopédique، 9/ 878 و10/ 503.

(5) العبارة لرضوان السيد، انظر مشاركته في أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي ببيروت نوفمبر 1980 (تحت الطبع).

الذي يمكن التحاور معه لاشتراكه مع المسلمين في القدر الأدنى من الأصول الإيمانية الأساسية.

لم يكن هذا الصنف من النصارى إذن هو المعنيّ بالردود الإسلامية ولا حتى الفرق الثانوية التي تختلف فيما بينها في المسيحلوجيا بخاصة[6]، بل كانت آراء أتباع الفرق الثلاث الكبرى: الملكية والنسطورية واليعقوبية، هي المقصودة عند «الكلام على النصارى في التثليث».

عرض العقيدة النصرانية في التثليث

وقد حرص عدد من أصحاب الردود على عرض هذا التثليث قبل محاولة دحضه. وكان أقدم نص وصلنا في هذا المجال ما جاء في رد القاسم بن إبراهيم الحسني: «زعمت النصارى كلها أن الله سبحانه ثلاثة أشخاص مفترقة، وأن تلك الأشخاص الثلاثة كلها طبيعة واحدة متفقة. وقالوا: تلك الثلاثة في درك يقين النفس أب وابن وروح قدس. قالوا: فالأب غير مولود، والابن فبن وولد مولود، وروح القدس فلا والد ولا مولود، وكل واحد من الثلاثة بما قلنا فموجود. وقالوا: إن هذه الأشخاص الثلاثة لم تزل جميعاً معاً لم يسبق بعضها في الوجود بعضاً. وإن ما ذكرنا من الأب والروح والولد لم يزالوا كلهم في اللاهوت وملك واحد، ليس بين الثلاثة كلها واحد في الطبيعة، وأن هذا الواحد في الطبيعة ثلاثة في الأشخاص المفترقة. فالأب والابن وروح القدس ـ كان دركهم بعقل أو حس ـ قد صاروا في الذات والطبيعة فرداً وفي الأقانيم التي هي الأشخاص ثلاثة عدًّا. فالطبيعة تجمعهم وتوحدهم والأقانيم تفرّقهم وتعددهم، فالأب وليس بالابن، والابن فليس بالروح...

«قالوا: ثم إن هذه الأقانيم الثلاثة لم تزل جميعاً معاً ثلاثة عدداً لم يسبق في الوجود والأزلية والقدم واحد منها واحداً، أنزل واحد منها، وهو الابن، إلى الأرض رأفة بالبشر والإنس من غير مفارقة منه للأب ولا لروح القدس إلى

(6) انظر الفصل الموالي ص 317 وما يليها.

مريم العذراء فاتخذ منها حجاباً وستراً فتجسد منها بجسد كامل في جميع إنسانيته...»[7].

ويقول الحسني في موضع آخر من رده: «قالت النصارى إن الله خلق الأشياء بابنه نفسه وحفظها ودبّرها بروح قدسه، وإن الابن خلق الخلق وفطره، وإن روح القدس حفظ الخلق ودبّره. وزعموا أن قوة الخلق غير قوة الحفظ والتدبير وأن الأب لم ينفرد من ذلك كله بقليل ولا بكثير، وأن حال الأب والابن وروح القدس في الإلٰهية واحدة، وأن عبادة كل واحد عليهم واجبة»[8].

إن أهم ما يلفت الانتباه في هذا العرض هو غياب الحديث عن الجوهر واستعمال الحسني للذات والطبيعة باعتبار أنهما تمثلان ما يوحّد بين الأب والابن وروح القدس، ثم تعريف الأقانيم بأنها أشخاص. فهل يشير ذلك إلى معرفة تقريبية للمعاني الفلسفية الحافة بالصيغ الثالوثية الشائعة بين النصارى؟ قد لا يكون الأمر كذلك، إذ إن الكندي يتفق مع الحسني في هذا التعريف رغم تمكنه من الثقافة الفلسفية اليونانية. يقول: «إن فرقهم (أي النصارى) جميعاً يقرون أن ثلاثة أقانيم لم تزل جوهراً واحداً، يريدون بالأقانيم أشخاصاً وبجوهر واحد أن كل واحد منهم موجود بخاصته»[9]. والتفسير الذي يغلب على الظن إذن هو عدم التعوّد على المصطلحات اللاهوتية المسيحية التي استمدت لا محالة من المقولات الفلسفية اليونانية لكنها اكتسبت أبعاداً تجاوزها، وهو كذلك

(7) رد الحسني، 14 ـ 16.

(8) رد الحسني، ص8. ومما يلفت النظر الشبه بين تثليث النصارى وما يعتقده الهنادكة من أن برهما (Brahma) وويشنو (Wishno) ومهيش (Mheish) صفات ثلاث للإلٰه الأعظم برماتما (Prmatma)، وهم يقولون إن صفة الخالق تمثلت في برهما وصفة الإعاشة تمثلت في ويشنو وصفة الإبادة تمثلت في مهيش، أي أن برهما يخلق المخلوقات وويشنو يكفلها ويتعهدها في حياتها، ومهيش يبيدها ويفنيها. انظر إحسان حقي، منوسمرتي، ص11، هامش 1.

(9) رد الكندي، ص4.

غياب المقابل الإسلامي لتلك المصطلحات، وهو ما يعرّفه اللسانيّون بظاهرة الشغور[10].

ومهما كان الأمر، فإن رد أبي عيسى الوراق يعتبر نقطة تحوّل بين عهدين عهد التردد والبحث، وعهد وضوح النظرة واستقرارها، حتى إن القاضي عبد الجبار اكتفى بنقل نص الوراق بألفاظه تقريباً مع تقديم ما اتفقت عليه الفرق الثلاث على ما اختلفت فيه فحسب[11]. يقول أبو عيسى: «زعمت اليعقوبية والنسطورية أن القديم جوهر واحد أقانيم ثلاثة، وأن الأقانيم الثلاثة هي الجوهر الواحد، والجوهر الواحد هو الأقانيم الثلاثة[12]. وزعمت الملكية ـ أهل دين الملك من الروم ـ أن القديم جوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم، وأن الأقانيم هي الجوهر، والجوهر غير الأقانيم. ولم يثبتوه رابعاً لها في العدد.

«وزعمت هذه الفرق الثلاث ـ يعقوبيّها ونسطوريّها وملكيّها ـ أن أحد هذه الأقانيم الثلاثة أب والآخر ابن والثالث روح، وأن الابن هو الكلمة، وأن الروح هي الحياة، وهي التي تدعى عندهم روح القدس.

«وزعموا أجمعهم أن هذه الأقانيم الثلاثة متفقة في الجوهرية، مختلفة في الأقنومية[13]، وأن كل واحد منها جوهر خاص يجمعها الجوهر الواحد العام.

«وزعموا أن الابن لم يزل مولوداً من الأب، ولم يزل الأب والداً للابن، ولم يزل الروح القدس منبثقاً من الأب. وربما جعلوا مكان «منبثق» فائضاً يريدون بذلك تحسين اللفظ.

(10) انظر مثلاً ج. مونان، مفاتيح الألسنية، تعريب الطيب البكوش، (معجم المصطلحات).

(11) المغني 5/ 81 ـ 82.

(12) رد الوراق 1/ 2. وقد اعتبر يحيى بن عدي في جوابه أن هذا ادعاء على اليعقوبية والنسطورية وأنهم لا يقولون إن الأقانيم هي الجوهر وإن الجوهر هو الأقانيم (1/ 12و).

(13) الملاحظ أن عبد الجبار يوافق ـ ضمنياً ـ الوراق في حكاية هذا الزعم على أنه لجميعهم (المغني 5/ 81) ثم يقول عند عرض مواطن الخلاف: «واختلفوا، فقال بعضهم في الأقانيم [إنها] مختلفة في الأقنومية متفقة في الجوهرية وقال بعضهم: لا نقول مختلفة لكنا نقول إنها أقانيم ثلاثة متفقة في أنها جوهر واحد فقط» (نفس المصدر، ص82).

"وزعموا أن ولادة الابن من الأب ليس كولادة المتناسلين، ولكن على نحو من تولد الكلمة من العقل، وتولد حر النار من النار، وضياء الشمس من الشمس.

"واختلفوا في تفسير قولهم "أقانيم" فزعم بعضهم أن الأقانيم خواص، وقال بعضهم أشخاص، وقال بعضهم صفات، وقالوا غير ذلك أيضاً مما يخالف لفظه هذا اللفظ ومعناه موافق لهذه المعاني أو مقارب. واختلافهم في تسمية ذلك إنما هو على قدر استحسانهم وميل كل فريق منهم إلى ضرب من العبارة يراها أبلغ في الإبانة عن مراده من غيرها، وإن كانوا مع اختلافهم في العبارة عن ذلك والتسمية له يرجعون عند أنفسهم إلى تقارب في معناه"(14).

إنّ هذا العرض يحتوي على العناصر الأساسية التي هي محل الطعن في الردود الإسلامية. ويمكن ترتيبها على النحو التالي:

- الثالوث المسيحي: صيغته والأمثلة التي تضرب له،
- تعريفات الجوهر والأقانيم،
- علاقة الجوهر بالأقانيم.

وكانت النتائج تستخلص على التوالي من نقد كل عنصر من هذه العناصر على حدة بحيث تتراكم في ذهن القارىء أكوام من السلبيات المنجرة عن العقيدة المسيحية في غير ما نظام أو ربط منطقي بينها في كثير من الأحيان. ولنا عودة إلى خصائص الجدل حول هذا الموضوع، لكننا أردنا أن ننبّه منذ الآن إلى أننا لسنا إزاء منظومة متكاملة يعضد بعضها بعضاً، بل هي مجموعة من الحجج الدقيقة إما على معتقدات النصارى أو على مقتضياتها أشبه ما تكون بالحيثيات القانونية المدعمة لحكم هو في قضية الحال حكم مسبق بات لا مجال لنقضه.

وقد بحث أصحاب الردود ـ كما هو متوقع ـ عن الأسباب التي دعت

(14) رد الوراق، 1/5 و ـ 7و.

النصارى إلى القول بأن الله أب وابن وروح قدس، فيحددها الحسن بن أيوب كما يلي: "وجدناكم تقولون في معنى التثليث إن الذي دعاكم إليه ما ذكرتم أن متّى التلميذ حكاه في الإنجيل عن المسيح عليه السلام إذ قال لتلاميذه: "سيروا في البلاد وعمّدوا الناس باسم الأب والابن وروح القدس"(15)، وأنكم فكّرتم في هذا القول بعقولكم فعلمتم أن المراد بذلك أنه لما أن ثبت حدوث العالم علمتم أنّ له محدثاً فتوهمتموه شيئاً موجوداً ثم توهمتموه حياً ناطقاً لأن الشيء ينقسم لناطق ولا ناطق، وأنكم علمتم بذلك أنه شيء حي ناطق فأثبتم له حياة ونطقاً غيره في الشخص وهما هو في الجوهرية"(16).

وينقد تفسير النصارى لهذا النص الإنجيلي في موضع آخر من رسالته فيقول: "وهذا كلام يحتمل معناه ـ إن كان صحيحاً ـ أن يكون ذهب فيه بأن يجمع هذه الألفاظ إلى أن تجتمع لهم بركات الله وبركة نبيه المسيح وروح القدس التي يؤيد بها الأنبياء والرسل. وقد نراكم إذا أردتم الدعاء بعضكم لبعض قلتم: "صلاة فلان القديس تكون معك"، ومعنى الصلاة الدعاء، و"اسم فلان النبي يعينك على أمورك". وكما قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾(17) يقرن طاعته بطاعة نبيّه وأولي الأمر من المسلمين. أفنقول لذلك أنهم جميعاً آلهة؟!". ثم يعبّر عن ضرورة التأويل أو التوقف حتى ينسجم نص متّى مع التوحيد: "وقد يجوز أن يكون له معنى يدق عن الوقوف عليه بغير التأويل ـ إن لم يكن معناه ما قلناه ـ أو يكون المسيح عليه السلام ذهب فيه إلى ما هو أعلم به. فَلِمَ حكم بأنه ذهب إلى أن هذه الأسماء لما أضافها إلى الله صارت آلهة وجعلتم لها أقانيم، لكل اسم أقنوم بعينه وهو شخص؟ وكيف استجزتم ما أشركتموه مع الله بالتأويل الذي لا يصح؟"(18).

(15) متّى 28/ 19. وانظر تثبيت دلائل النبوة، ص114.
(16) ابن تيمية، الجواب الصحيح، 2/ 355.
(17) النساء، 4/ 59.
(18) الجواب الصحيح، 2/ 353.

إلا أن الاعتماد على نص إنجيلي لتبرير عقيدة التثليث ليس في نظر الناشىء الأكبر من شأن النصارى كلهم. وحتى هؤلاء الذين «يذهبون إلى ظاهر الإنجيل» إنما قلدوا في ذلك أسلافهم، ولا يخوّل لهم النص المعتمد على كل حال استعمال الجوهر والأقانيم للدلالة على الله: «فأما مثلّثو النصارى فعلى ضربين: قوم يجادلون بالمقاييس العقلية، وقوم يذهبون إلى ظاهر الإنجيل وإلى التقليد لأسلافهم. فأما من ذهب إلى ظاهر الإنجيل فإنما تعلّق بقول يحكي في الإنجيل عن المسيح أنه قال: «أنذروا الناس باسم الأب والابن وروح القدس». [و] ليس فيه بيان أنها قديمة ولا محدثة ولا أنها جوهر واحد ولا غير ذلك، ولا في الإنجيل لفظة تدل على جوهر ولا قنومات. وهذه لفظة فلسفية يونانية سقطت إلى القوم فتكلموا بها»[19].

وينكر الباقلاني هذا الأساس النقلي فيقول: «إن النصارى لم تنقل التثليث فيفسد نقلها وإنما تأولته واستدلت عليه عند أنفسها، وضربت للحلول والاتحاد والجوهر والأقانيم الأمثال، وغلطت وأخطأت في اجتهادها وتأويلها»[20].

وينكره كذلك عبد الجبار بشدة مبيّناً أنهم لم يسيؤوا فهم الإنجيل فحسب، بل جاوزوه إلى تأويل بعض ما جاء في التوراة وحتى إلى بعض الآيات القرآنية «وقد بلغ الجهل بالنصارى في بدعهم هذه أنهم يقصدون إلى ألفاظ في التوراة وفي كتب الأنبياء متحملة، يحملونها على ظنونهم السيئة وبدعهم هذه الفاحشة، فيقولون: إنما أراد إبراهيم وموسى وهارون وسائر الأنبياء، وهو ما أردناه من أن الله ثالث ثلاثة وأن الأرباب جماعة وأن الله يصعد وينزل ويولد ويقتل، فيقصدون إلى ما في التوراة من أن الله قال: «نريد أن نخلق بشراً على صورتنا ومثلنا»[21] فيقولون: هذا خطاب من جماعة، أما تسمعونه يقول: «نريد» ولم يقل: «أريد أن أخلق بشراً مثلي»، لتعلموا أن الآلهة جماعة وأنهم على صور وهيئات كهيئات الناس، وما أشبه هذا من الألفاظ

(19) الكتاب الأوسط في المقالات، ص82.

(20) التمهيد، ص165.

(21) تكوين 1/26.

المحتملة. حتى تعدّوا إلى القرآن فقالوا: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾[22]، قالوا: فهذا خطاب من جماعة لا من واحد. وقالوا في قوله عز وجل: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِرَبِّ ٱلْمَشَٰرِقِ وَٱلْمَغَٰرِبِ﴾[23]، قالوا: فهذا أحد الآلهة والأرباب يقسم بالأرباب. وقالوا في قوله عز وجل: ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾[24] قالوا: فإنما الإله يقسم بنفسه وولده. فيقولون: محمد قد جاء بالنصرانية وبمذهبنا لكن أصحابه لم يفهموا عنه»[25].

ومن رأيه أن «الذي يمنع النصارى من إطلاق القول بأنها ثلاثة آلهة متغايرة مختلفة ـ وإن كانوا قد أعطوا معنى ذلك ـ أنهم صدّقوا بكتب الله[26] عز وجل التي صدّق بها المسيح عليه السلام، وهي مملوءة بتوحيد الله وتفرّده بالقدم وأنه لا يشبه الأشياء. وإنما هذه البدع ابتدعوها بعد المسيح فأرادوا حمل بدعتهم في الشرك على ما في كتب الله فلم يتم ذلك وحصلوا على محض الشرك والتشبيه»[27].

إنّ ما ينبغي تسجيله في هذا المستوى هو أن المفكرين المسلمين كانوا واعين بأن النظرية الثالوثية لا تستند إلى نص إلٰهي منزّل[28]، وأنها بالتالي عملية تأويلية بشرية متأخرة أسقطت على الكتب المقدسة تصورات غريبة عنها. فهي

(22) القدر 97/ 1.

(23) المعارج 70/ 40.

(24) البلد 90/ 3.

(25) تثبيت دلائل النبوة، ص ص115 ـ 116. وقد أورد ابن حزم في الفصل: 1/ 130 ـ 131، والخزرجي في مقامع الصلبان، فقرتي 28 و124، أنموذجاً آخر من تأويل النصارى للتوراة ويتمثل في اعتبار التكوين 18/ 1 ـ 5 دالة على التثليث.

(26) في النص المطبوع: إلا لأنهم صدقوا بكتاب الله. وقد أصلحنا بما يناسب السياق.

(27) المصدر السابق، ص ص95 ـ 96.

(28) من الجدير بالملاحظة أن عدداً من علماء اللاهوت المحدثين قد وصلوا إلى نفس النتيجة التي استخلصها علماء المسلمين فيما يخص «حداثة» عقيدة التثليث. فيؤكد مثلاً كل من متيوس (Dean W. R. Matthews) ـ وهو لاهوتي أنجليكاني مشهور ـ في كتابه (God in Christian Though and Experience) ص180، وبرينر (E. Brenner) ـ وهو كذلك من أعمق اللاهوتيين تأثيراً في البروتستانية ـ في مؤلفه (Dogmatics) ج1، ص205، أن عقيدة التثليث ليست جزءاً من الرسالة المسيحية الأصلية أو البدائية.

في نظرهم منافية للتوحيد الذي جاءت به هذه الكتب، لكن النصارى لم يكونوا يرغبون في التنكر لها فوقعوا في التناقض وحتى في الشرك. ولذا اعتبرت عقيدتهم تلك بدعة ينطبق عليها ما ينطبق على البدع بعامة، ولا سيما أنها متعلقة بالألوهية نفسها لا بفرع من فروع الدين. وكان اقتناعهم بهذا الأمر كافياً وحده لرفض المفهوم المسيحي للإله، إلا أنهم لم يقتصروا عليه وتتبعوا الحجج العقلية التي يقدمها النصارى لتدعيم ما ذهبوا إليه حجة حجة، وسعوا جاهدين إلى بيان تهافتها.

مناقشة القول بأن الله جوهر

عرض الباقلاني أدلة النصارى على أن الله جوهر وحصرها في أربعة:

أولاً: أن «الأشياء كلها في الشاهد والوجود لا تخلو من أن تكون جواهر أو أعراضاً» وبما أن «القديم ليس بعرض فوجب أن يكون جوهراً».

ثانياً: أن «الأشياء كلها لا تخرج عن قسمين: إما قائم بنفسه أو قائم بغيره والقائم بغيره هو العرض، والقائم بنفسه هو الجوهر. فلما فسد... أن يكون قائماً بغيره وأن يكون عرضاً، ثبت أنه قائم بنفسه وأنه جوهر من الجواهر».

ثالثاً: أن «الأشياء كلها على ضربين: فضرب يصح منه الأفعال، وهو الجوهر، وضرب يتعذر ويمتنع منه الأفعال، وهو العرض. فلما ثبت أن القديم فاعل وممن يتأتى منه الأفعال، ثبت أنه جوهر».

رابعاً: أن «الأشياء على ضربين: شريف، وهو الجوهر القائم بنفسه المستغني في الوجود عن غيره، وخسيس قائم بغيره ومحتاج إليه، وهو العرض. فلمّا لم يجز أن يكون القديم سبحانه من قبيل الخسيس ثبت أنه شريف وأنه قائم بنفسه»[29].

(29) التمهيد، ص ص75 ـ 76. وقارن بالمغني، 5/ 98، حيث يذكر عبد الجبار الدليلين الأول والثالث ويضيف أن «الجوهر على ضربين: جسم وما ليس بجسم، فالجسم يحتمل التركيب والتجزئة، فيجب أن يكون الإله ليس بجسم».

وكان جوابه عن الدليل الأول أنه لا حجة للنصارى في وجوب «القضاء على الغائب بمجرد الشاهد»[30] أي في تطبيق المقاييس «الطبيعية» على الله. ويأتي لذلك بأمثلة عديدة يؤدي قياسها إلى القول بقدم العالم ونفي النهاية عنه. من تلك الحالات التي يمثّل بها حالة «من نشأ في بلد الزنج فلم يشاهد به ماء إلا عذباً ولا إنساناً إلا أسود ولا زرعاً إلا أخضر» فيقضي أنه لا ماء ولا إنسان ولا زرع إلا كما شاهد، وهذا عنده من «الجهل الذي يعلم بطلانه اضطراراً». وما يؤكد فساد ذلك القياس في نظره أنه «لا موجود معلوم في الشاهد والمعقول إلا محدث موجود من عدم» وأنه لا يوجد في الشاهد كذلك جوهر «إلا متحيّزاً قابلاً للأعراض»، وهو ما لا يمكن أن ينطبق على الله[31].

ثم يجمع الباقلاني «سائر أدلتهم» لنقد التقسيم الذي تحتوي عليه، ويأتي بصنف آخر من «قسمة الأشياء المعقولة الموجودة» يؤدي إلى إضفاء صفة على الله غير لائقة به، فيكون القديم حاملاً للأعراض ذا حيز وشغل إذا قسمت الأشياء كلها على ضربين: «ضرب فعّال شريف قائم بنفسه ليس بعرض، وهو الحامل للأعراض، وضرب آخر ليس قائماً بنفسه ولا فعالاً ولا شريفاً، وهو العرض»[32]. ويرى أنه لا فرق على قياسهم بين أن يكون الله جسماً وأن يكون جوهراً. فإذا أنكروا أن يكون جسماً لأن الجسم لا يعقل «إلا متغايراً مؤتلفاً مصوّراً، وهذه الأمور من صفات الحدث، والباريء سبحانه لا يجوز ذلك عليه»، فينبغي أن ينكروا أنه جوهر بالنظر إلى أن الجوهر لا يعقل «إلا شاغلاً متحيّزاً قابلاً للحوادث... فلمّا لم يجز أن يكون القديم سبحانه محدثاً لم يجز أن يكون جوهراً»[33]. ويقدّم وجهاً ثانياً للتماثل بين الجسم والجوهر: فإذا كان الجوهر ضربين «شريف وخسيس»، فالخسيس هو القابل للأعراض الذي يتحيّز ويشغل المكان، والشريف هو ما لا يجوز ذلك عليه، فوجب أنه تعالى جوهر

(30) التمهيد، ص76.
(31) نفس المصدر، ص ص76 ـ 77.
(32) نفس المصدر، ص ص77 ـ 78.
(33) نفس المصدر، ص78.

غير متحيز ولا قابل للأعراض»، فلا شيء يمنع على هذا القياس من «أن تكون الأجسام على ضربين، فجسم خسيس وهو المتحيّز القابل للصورة والتأليف والحوادث، وضرب شريف لا يقبل شيئاً من ذلك ولا يجوز عليه، والقديم سبحانه شريف، فوجب أنه جسم ليس بذي صورة ولا مكان ولا قابل للأعراض»[34].

أما القاضي عبد الجبار فإنه يرفض كون الله جوهراً بقوله: «إن الذي ذكرتموه من الاعتبار[35] إنما كان يجب لو لم يصح إثبات معلوم سوى الجوهر والعرض»، بحيث يرفض - على غرار الباقلاني - قسمة الأشياء التي تدخل في نطاق المعرفة البشرية إلى هذين الضربين فحسب. ثم يضيف: «فأما وقد بيّنا أن القديم ليس بجوهر ولا عرض[36] فقد بطل أصل ما بنيتم عليه هذا السؤال. وقولكم إن الجوهر جسم وما ليس بجسم، فيجب أن يكون الإله ليس بجسم لأنه لا يحتمل التركيب، يوجب عليكم القول بجواز كونه غير جوهر ولا عرض لأنه إذا جاز لكم إثباته فاعلاً مختاراً، وإن لم يكن جسماً، بخلاف الشاهد، ليجوزن إثباته ليس بجوهر ولا عرض، بخلاف الشاهد»[37].

إنّ ما تجدر ملاحظته بالخصوص في هذين الردين - وهما الوحيدان اللذان اهتما بهذه المسألة في الفترة التي تعنينا - أنهما وضعا المشكل من الناحية الشكلية فحسب، ولم يناقشا تعريف النصارى للجوهر من جهة المحتوى. وفعلاً كان سوء التفاهم قائماً بين الفريقين لأن الجوهر عند المسلمين هو «ما

(34) نفس المصدر، ص ص78 ـ 79.

(35) إشارة إلى دليل النصارى على أن الله جوهر كما سبق له أن قدمه ص ص98 ـ 99: «إن الأشياء لا تخلو من جوهر وعرض، والعرض لا يصح منه الفعل، فيجب كون الإله جوهراً. والجوهر على ضربين: جسم، وما ليس بجسم، فالجسم يحتمل التركيب والتجزئة، فيجب أن يكون الإله ليس بجسم».

(36) إشارة إلى ما سبق له أن بيّنه في الأجزاء الأولى من المغني، في أبواب التوحيد، لا إلى ما جاء في الباب الذي خصصه للرد على النصارى.

(37) المغني، 5/ 99. وقارن بشرح الأصول الخمسة، ص292، حيث يقول: «على أنه تعالى ليس بجوهر إذ لو كان جوهراً لكان محدثاً، وقد ثبت قدمه».

شغل حيّزاً وقبل عرضاً»، في حين أنه عند النصارى «القائم بنفسه»[38] و«ليس هو في موضوع»[39]. فلقد كان المسلمون والنصارى يعتمدون على المقولات المنطقية اليونانية، لكن الطرفين لم يكونا يلتقيان رغم ذلك لأن الاستعمال في ثقافة كل منهما قد كرّس تصوراً معيّناً للمصطلحات الفلسفية، ولا سيما عند اللاهوتيين والمتكلمين، كان يعسر معه الالتقاء والتفاهم.

مناقشة القول بأن الله ثلاثة أقانيم

إذا كان قول النصارى إن الله جوهر لم يحظ باعتناء كبير لدى المفكّرين المسلمين الذين ردوا عليهم، فلم يكد يخلو أي رد، على العكس، من دحض قولهم بثلاثة أقانيم، مع تفاوت كبير في طول التحليل وعمقه ودقته. فأبو القاسم البلخي لا يزيد على وصف التثليث بـ«أنهم يقولون إنه ثلاثة أشياء، وهذا يوجب التجزؤ»[40]، وأبو علي الجبائي يلزمهم بالقول «إنه متبعض ذو أبعاض ثلاثة بأنه جسم متغاير وبأنه محدث»[41]. ويحتوي «شرح الأصول الخمسة» على رد موجز كذلك: «إنّ قولكم إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم مناقضة ظاهرة لأن قولنا في الشيء إنه واحد يقتضي أنه في الوجه الذي صار واحداً لا يتجزأ ولا يتبعّض، وقولنا ثلاثة يقتضي أنه متجزّىء. وإذا قلتم إنه واحد ثلاثة أقانيم كان في التناقض بمنزلة أن يقال في الشيء إنه موجود معدوم أو قديم محدث»[42].

ويخاطب القاسم بن إبراهيم الحسني النصارى معترضاً على استعمالهم أسماء «الأب» و«الابن» و«الروح القدس» وملزماً لهم باعتبارها «حادثة عرضية» لا «طبيعية ذاتية» ولا «شخصية أقنومية» فيقول: «أخبرونا عن هذه الأسماء التي

(38) انظر مثلاً إيليا أسقف نصيبين ومحاورته الأولى للوزير المغربي، مجلة دراسات إسلامية مسيحية، عدد 5 (1979)، ص ص71 ـ 73.

(39) رد يحيى بن عدي على الكندي، ص5.

(40) أوائل الأدلة، ص52.

(41) المغني، 5/ 95.

(42) شرح الأصول الخمسة، ص292.

سميتم وادعيتم من خرافات القول فيها ما ادعيتم، من أب ـ زعمتم ـ وابن وروح قدس، لم يدل على شيء منه قياس ولا حاسة من الحواس الخمس، ما هذه الأسماء، أسماء طبيعية ذاتية جوهرية، أم هي أسماء شخصية أقنومية، أم تقولون هي أسماء حادثة عرضية؟ فإنكم إن كنتم سميتم الأب عندكم أباً لأنه ولد بزعمكم ولداً وابناً، فليس هذه الأسماء بأسماء طبيعية ذاتية ولا أسماء أيضاً أقنومية شخصية ولكنها حادثة عرضية عرضت عند حدوث أولاد بين الوالدين والأولاد، وليس بأسماء طبيعية ولا أقنوم في الروم ولا في غير الروم. والطبيعية فإنما تسمّى بطباعها وذاتها وبما يكمل ذلك كله لها من اجتماعها، لأنّا بالأسماء المعلقة بالعلة المشتقة من الأفعال المعتملة أعرف، لأن اسم الطبيعة غير اسم الأقنوم، واسم الأقنوم غير اسم الفعل المعلوم، واسم الطبيعية ثابت لا اختلاف فيه ولا تفاوت، إنما هو اسم لها محدود موقوف لا يتصرف فيها ولا يختلف فيدل على أقنوم وعلى فعل مفعول، ولكنه اسم الشيء نفسه يدل عليه لا على جنسه كالأرض والسماء والنار والماء وما أشبه ذلك من الأسماء التي قد تدل على أعيان الأشياء، فهذه هي أسماء الذات والطبائع لا أسماء الأقانيم والصنائع. فأما أسماء الأقنومية التي ليست بطبيعية ولا عرضية فمثل إبراهيم وموسى وداود وعيسى. وليس في الأسماء الطبيعية ولا في الأسماء الشخصية الأقنومية أبوّة ولا بنوّة ولا أفعال ولا قوة. إنما هي أسماء تدل على الأعيان كالإنسانية التي تدل على الإنسان...»[43].

فما ينقده إذن هو إطلاق الأبوّة والبنوّة اللتين هما اسمان يدلان على حادثين عرضيين وفعلين على أقنومين إلٰهيين لا مجال فيهما للحدوث والأعراض والأفعال، وبذلك يبرز تناقضهم في اعتبار الأقانيم الإلٰهية دالة على ذات الله من جهة، ثم في نعتها بالأعراض كالأبوّة والبنوّة من جهة أخرى.

وهذه الأقانيم عند الحسن بن أيوب هي «أشخاص يوماً إليها ويقع عليها الحد» فيُلزمهم الإقرار بثلاثة آلهة، ويرى في مقالتهم تناقضاً من وجه ثان

(43) رد الحسني، ص ص18 ـ 19.

فيقول: «وقد نراكم عقدتم شريعة إيمانكم على أن المسيح إله وإنسان متّحدَيْن، وأنه يصعد إلى السماء ويجلس عن يمين أبيه، والجالس على يمين صاحبه أليس هو منفصلاً عنه مفروزاً عنه؟ فكيف يصح على هذا القول قياس أو يصح به عقد دين، تقولون مرة مجتمع ومرة منفصل!»[44].

إلى جانب هذه الردود المتصفة بقدر كبير من التعميم، تمثّل ردود الكندي والوراق والناشىء والباقلاني وعبد الجبار في المغني محاولات متسمة بالفنية، وتنم عن تمكن من الأداة المنطقية الرهيبة بخاصة.

كانت حجة الكندي الأساسية أن قول النصارى في الأقانيم يقتضي أنها مركّبة، فهي إذن ليست أزلية وانتفت عنها بالتالي الصفة الأولى للألوهية: «إن التركيب في الأب والابن والروح القدس، أعني الثلاثة أقانيم التي يثبتونها مقرّين[45] بها في أقاويلهم، ظاهر في دعواهم. وذلك أن فرقهم جميعاً يقرون أن ثلاثة أقانيم لم تزل جوهراً واحداً، يريدون بالأقانيم أشخاصاً وبجوهر واحد أن كل واحد منهم موجود بخاصته. فإذن معنى الجوهر موجود في كل واحد من الأقانيم، وهي فيه متفقة، ولكل واحد خاصة لم تزل بها تخالف بينه وبين صاحبيه. فيجب من هذا أن كل واحد منها متركب من الجوهر الذي عمّها ومن الخاصة التي خصته. وكل مركّب معلول، وكل معلول ليس بأزلي. فإذن لا الأب أزلي ولا الابن أزلي ولا الروح القدس أزلي. وهي أزلية لا أزلية، وهذا من أشنع المحال»[46].

ثم تتبع مختلف الإمكانيات التي يمكن أن توصف بها الأقانيم بحسب تقسيمات برفيروس في كتاب المدخل (إيساغوجي): فهي لا تخلو في نظره من أن تكون أجناساً أو أنواعاً أو فصولاً أو أعراضاً عامية أو أعراضاً خاصية (= خواص)، وأن يكون بعضها أجناساً وبعضها فصولاً أو بعضها أجناساً وبعضها

(44) الجواب الصحيح، 2/ 354.
(45) في النص المطبوع: مقرون، وهو خطأ واضح.
(46) رد الكندي، ص4.

أنواعاً، أو أن تشترك فيها تلك الأقسام الخمسة. فكانت النتيجة التي يستخلصها في كل مرة واحدة: «وجب التكثير والتركيب ووجب أنها أزلية لا أزلية»[47]، أي إن وجود أقانيم إلٰهية يتنافى مع الوحدانية من جهة، ويحتوي على تناقض داخلي من جهة ثانية.

وكذلك الشأن عنده «إن كانت الثلاثة أقانيم بالحقيقة أشخاصاً لم تزل»، إذ «الأشخاص تحت نوع وهي محتملة أعراضاً، والنوع مركّب من جنس وفصول فوجب من ذلك أيضاً أنّها أكثر من ثلاثة، أزلية لا أزلية[48]، وهذا محال». وهذه الحجج في رأيه «من الأشياء التي يبطل بها قول النصارى من أن ثلاثة لم تزل، وإن كان بطلان ذلك يظهر من وجوه كثيرة»[49].

أما تعبيرهم عن الثالوث بأن «ثلاثة واحد وواحد ثلاثة» فإنه في نظره «ظاهر الخطأ». وهو يشرح هذا الخطأ كما يلي: «وذلك أن ما نقوله إنه هو هو واحد، إنما نقول واحداً بثلاثة وجوه، كما قيل في كتاب طوبيقا وهو الخامس:

- إما أن يقال هو هو واحد بالعدد، كما يقال للواحد هو هو واحد،
- وإما أن يقال هو هو واحد بالنوع، كما يقال خالد وزيد واحد بما عمّهما من نوعهما الذي هو إنسان،
- وإما أن يقال هو هو واحد بالجنس، كما يقال الحمار والإنسان واحد بما عمّهما من جنسهما الذي هو الحي.

فإن كانوا أرادوا بقولهم ثلاثة هي واحد والواحد هو ثلاثة بالعدد، والثلاثة هي عدد مركب من آحاد ثلاثة[50] والواحد جزء للثلاثة، فهو إذن جزء لذاته، والثلاثة أضعاف للواحد، فالواحد إذن أضعاف لذاته، وقد تقدم أنه جزء لذاته.

(47) المصدر نفسه، ص ص6 ـ 10.
(48) في النص المطبوع: أزلية الأزلية لا أزلية!
(49) المصدر نفسه، ص10.
(50) في النص المطبوع إثر هذه العبارات مباشرة: «والثلاثة هي واحد والواحد مركب من آحاد ثلاثة». وهذه الزيادة غير موجودة في مخطوط B كما في هامش المحقق، ولعلها سهو من الناسخ.

فهذا قول قبيح الإحالة ظاهر الامتناع.

وإن كانت الثلاثة واحداً يعنون بالثلاثة أشخاصاً ويعنون بالواحد نوعاً لها ـ وقد تقدم أن النوع موجود طبيعته في طبيعية الأشخاص مع أعراض، والنوع مركّب من جنس وفصول، والجنس والفصل يقالان على أكثر من نوع، والنوع يقال على عدة أشخاص ـ وجب التركيب في الأقانيم الثلاثة والجوهر العام لها، ووجب كون أكثر من ثلاثة أزلية كما قدمناه، ووجب المحال.

وإن كانوا عنوا[51] بالثلاثة أنواعاً وبالواحد جنساً وجب في ذلك مثل الذي وجب أوّلاً من التركيب والتكثير وأنها أزلية لا أزلية، وهذا من أشنع المحال»[52].

فطبيعة هذا الاستدلال منطقية رياضية صارمة، وفيه تطبيق مباشر مصرّح به للمقولات الأرسطية من دون اعتبار للأسباب التي أدت إلى العقيدة الثالوثية ولا للظروف التاريخية التي تبلورت فيها. إن الكندي، مثله في ذلك مثل المفكرين المسلمين على اختلاف نزعاتهم، ورغم تكوينه الفلسفي، لم يكلف نفسه مؤونة البحث في التراث المسيحي عما يمكن أن تحتوي عليه عقيدة النصارى من حق ولو نسبي. كان الموقف الإسلامي من العقائد المسيحية ـ كالموقف المسيحي من الإسلام تماماً ـ موقفاً مانوياً صرفاً لا مجال فيه لألوان بين الأبيض والأسود أو لمنطقة، مهما كانت صغيرة، بين الحق المحض والباطل المحض. أما كيف يعتبر النصارى أنفسهم موحدين ومؤمنين بإله إبراهيم رغم تثليثهم فسؤال غير وارد البتة. إنه، إن شئت، من باب غير المفكر فيه، ربما لأنه سؤال محرج ولأن أي مجتمع لا يلقي على نفسه من الأسئلة إلا ما كان قادراً على الإجابة عنه. وهو ما سنتأكد منه عند تحليلنا لبقية الردود حيث لا ينازع أصحابها صحة منهج الكندي المنطقي وإن اختلفوا عنه اختلافاً جزئياً في نوعية الحجج التي يقدمونها على فساد العقيدة النصرانية.

(51) أثبتنا ما جاء في مخطوط B خلافاً للقراءة التي ارتضاها المحقق: «أعنوا».
(52) المصدر نفسه، ص ص11 ـ 12.

فالناشىء الأكبر يركّز رده على التناقض الموجود في رأيه بين كون أحد الأقانيم علة للأقنومين الآخرين، واتفاق الأقانيم الثلاثة في الأزلية والجوهرية. يقول: «والذي ادعته النصارى من أن ثلاثة قنومات[53] أحدها علة لصاحبيه وهما معلولان له وكلها لم تزل كالذي ادعته دهرية الفلاسفة من أن الباريء علة للعالم والعالم معلول له وأنهما لم يسبقا بالذاتين[54]. وذلك بيّن الاستحالة جداً من قِبَل أن الأشياء إنما تتميز في الفعل حتى يكون للواحد منها ما ليس للآخر إذا وجدها العقل مختلفة في أنفسها أو وجد للواحد منها ما خالف بينه وبين الآخر. فأما إذا وجدها متفقة لا تختلف بأنفسها وليس فيها أمور تختلف بها وليس منها شيء يقدم صاحبه بذات ولا طبيعة ولا مرتبة ولا كثرة ولا زمان، فليست له سبيل إلى أن يزعم أن واحداً منهما علة والآخر معلول. ولا شيء أبين مما قلنا. ألا ترى أن القوم قالوا: ثلاثة قنومات متفقات، متفقة في الجوهر لا اختلاف بينهما، متفقة في القدم لا يقدم شيء منها شيئاً، وليس فيها خلاف في أنفسها ولا في شيء منها يخالف به صاحبيه. ثم ادّعوا أن هذا أب ليس بابن ولا روح، وهذا روح ليس بأب ولا ابن، وهذا ابن ليس بأب ولا روح، وأن هذا علة هذين ليس بمعلول وهذين معلولان ليسا بعلة، ولا هي مختلفة بأنفسها فيصح أن كل واحد منها ليس هو كالآخر، ولا هي مختلفة بأمور فيصح ذلك أيضاً. فلا شيء أبين من فساد قولهم في ذلك»[55].

والخيار المطروح على النصارى يكون إذن بين الاقتصار على القول بأقنوم واحد «لأجل أن هذه الأقانيم إذا اشتركت في القدم فلا بد من تماثلها ولا بد من أن يسدّ بعضها مسد البعض فيما يرجع إلى ذاتها، وذلك يوجب أن يقع

(53) انفرد الناشيء بجمع أقنوم على قنومات ولعله كان يعرف السريانية أو تأثر بمن ينقل عنها حيث أن «أقنوم» تعريب لـ«قنوما» السريانية.
(54) قارن بما جاء في تثبيت دلائل النبوة، ص169: «وهذا التثليث الذي للنصارى قد كانت فلاسفة الروم تنحو نحوه من أن العقل والعاقل والمعقول تصير شيئاً واحداً. ويقولون: هو من المثلث، وهو من فيلسوف قديم».
(55) الكتاب الأوسط في المقالات، ص ص84 ـ 85.

الاستغناء بأحدها عن الباقي»[56]، وبين القول بثلاثة آلهة إذ لا معنى لقولهم إله واحد إذا كان الأب إلهاً والابن إلهاً والروح إلهاً[57].

وقد ناقش كل من الوراق والباقلاني تعريف النصارى للأقانيم بأنها أشخاص في كثير من الإيجاز، فيرى أبو عيسى أنه لا فرق بين الأشخاص والأشباح والأجسام، لذا يلحق النصارى بالمشبهة، ولا يشعر بحاجة إلى بسط القول في هذه الحالة، إذ إن فساد هذا التصور أمر مفروغ منه في نظره لأنه قائم على التحكم، «وليست الحجة تحكماً في الدعوى والقول وإنما الحجة في القول الفاصل بين القولين والمدّعيين، وإلا فإنه لا شيء أسهل من الدعوى بلا حجة. وكيف يجوز للقائل أن يقول: «أشخاص» ولا يجوز لخصمه أن يقول: «أشباح» أو «أجسام» أو غير ذلك مما يقوم هذا المقام لفظاً ومعنى؟!»[58]. أما الباقلاني فيعتبر أن هذا التعريف يحتمل أن الأقانيم أشخاص لأنفسها، وفي ذلك ترك النصارى لقولهم، أو أنها أشخاص لجوهر جامع لها، وإذ ذاك يبطل التثليث جملة[59].

وعلى العكس من ذلك فإنهما تبسطا في نقد تعريف الأقانيم بأنها خواص أو صفات. فيأخذ الوراق التعريف الأول ويفترض ثلاثة وجوه:

- أن الأقانيم خواص لمعنى رابع هو غيرها، وفي ذلك تجاوز لحد التثليث إلى إثبات رابع[60]،
- أنها خواص لأنفسها، ومعنى ذلك أن الشيء خاصة نفسه لأن «خاصة» عندهم توجب مخصوصاً ومخصوصاً يوجب خاصة. فيلزمهم كون حي هو حياة نفسه وناطق هو نطق نفسه، وأن الحياة هي الأقنوم الحي لا

(56) شرح الأصول الخمسة، ص295.
(57) انظر التمهيد، ص83.
(58) رد الوراق، 1/96ظ.
(59) التمهيد، ص86.
(60) رد الوراق، 1/92ظ.

غير والنطق هو الأقنوم الناطق لا غير[61].

- أن الأقانيم بعضها خواص لبعض، وإذ ذاك فالابن خاصة للأب والأب خاصة للابن، ويكون الشيء خاصة لخاصته وصفة لصفته، وفي هذا من التخليط ما فيه. كما أنه يلزمهم «أن يكون الأب ابناً لابنه، وأن يكون الابن أباً لأبيه، وأن يكون الابن نطقاً لنطقه وكلمة لكلمته وحياة لحياته. وكذلك القول في الروح. وهذا ضرب من الهوس والتخليط عظيم»[62].

على أنّ هذا الوجه الأخير يحتمل بدوره أحد أمرين:

1 - أن كل أقنوم خاصة للأقنومين الآخرين، فيترتب على ذلك إيجاب «خاصة واحدة غير مختلفة لمخصوصين مختلفين في الخصوص، وإن لم يخالفه في الجوهرية» وفي هذا تناقض، بالإضافة إلى أنه يوجب «أن يكون الابن ابناً للأقنومين الآخرين، للأب وللروح، وأن يكون الروح روحاً للأب والابن» مثلما أن الأب أب للابن وللروح[63].

2 - أن كل واحد من الأقانيم خاصة لأقنوم واحد دون الآخر، وذلك يقتضي أن يبقى واحد من الأقانيم الثلاثة بلا خاصة أو أن يعرى الروح من النطق إذ خص به الأب دونه ويعرى الأب من الحياة، إذ خص بها الابن دونه[64].

ويختم الوراق هذه المناقشة الطويلة بالنتيجة الحتمية: «فقد بطل أن تكون الأقانيم خواص، على أن الروح ليس مخصوصاً بهذه المسألة دون الأقنومين الآخرين بل بأي الأقانيم سئل عنه وابتدىء بذكره فهذه القضية قضيته»[65].

(61) المصدر نفسه، 1/ 93ظ.
(62) نفس المصدر والصفحة.
(63) المصدر نفسه، 1/ 94 و.
(64) المصدر نفسه، 1/ 94ظ ـ 95ظ.
(65) قراءة أخرى ممكنة: فهذه القصة قصته، المصدر نفسه، 1/ 96و.

ثم يكتفي في شأن تعريف الأقانيم بأنها صفات بقوله: «والسؤال على من زعم أن الأقانيم صفات كالسؤال على من زعم أنها خواص حرفاً بحرف. وكذلك أيضاً إن جعلوا مكان «صفات» لفظاً آخر، فالقصة واحدة لأن استعارة الألفاظ لا تغيّر المعاني»[66].

والملاحظ أن أبا عيسى كان شاعراً بأن النصارى لا يوافقون على كل هذه التفريعات التي سعى إلى إلزامهم بنتائجها[67]، لكن منهجه في الرد ـ «كمعتزلي قد تمكن من خصم»، على حد تشبيه الصاحب بن عباد[68] ـ أداه إلى ذلك، كما يدل عليه قوله: «وأكثر هذه التخريجات وهذه التقاسيم ليس مما كانوا يعرضون له فيما تقدم، ولكن الاستقصاء لهم وعليهم أدى إلى ذكره»[69].

ولا شك عندنا في أن صاحب التمهيد قد اعتمد في هذه المسألة على سلفه، مكتفياً بتلخيص أهم حججه، فلا ينبغي أن نغتر بصيغ من مثل «وقد زعم قوم منهم» و«قال بعضهم» ونستنتج أن الباقلاني مطلع اطلاعاً مباشراً على دقائق الموضوع الذي يطرقه، إنما هو يغرف من بحر رجل لم يكن اعتزاله ـ بله خروجه عن المعتزلة واشتهاره بالإلحاد ـ يسمح له بذكره. فهو يعبّر عن حجج أبي عيسى بقوله: «وقد زعم قوم منهم أن معنى الأقانيم، التي هي الخواص، أنها صفات للجوهر. فيقال لهم: إذا استحال أن تكون أقانيم وخواص لأنفسها فإنما تكون صفات وأقانيم لشيء آخر هو غيرها ولا يقال له إنه هي. وهذا يوجب إثبات أربعة معان منها، جوهر وثلاثة خواص له. وهذا ترك التثليث. وإن قالوا: هي خواص لأنفسها وأقانيم لأنفسها، قيل لهم: فيجب أن يكون الابن ابن نفسه والروح روح نفسه والصفة صفة نفسها ـ وهذا جهل عظيم.

(66) المصدر نفسه، 1/ 86ظ.
(67) هم في الحقيقة لا يوافقون من الأصل على تعريف الأقانيم بأنها خواص، انظر رد يحيى بن عدي على الوراق، 1/ 92ظ وما يليها.
(68) صدر هذا البيت (من الطويل): تمكّن مني الشوق غير مسامح، الثعالبي يتيمة الدهر، 2/ 272.
(69) رد الوراق، 1/ 96ظ.

ويجب بطلان ما هي خواص له ونفيه، وألا يكون هناك مخصوص بهذه الخواص. وهذا إبطال للجوهر... وقال بعضهم: معنى الأقانيم أنها خواص فقط، فيقال لهم: أهي خواص لأنفسها أم لجوهر جامع لها هي خواص له؟ ويكلّمون في ذلك بما كلمنا به من زعم أنها أشخاص وصفات. ولا جواب لهم عن ذلك»(70).

كان إذن مجرد القول بالأقانيم الإلٰهية مرفوضاً مهما كان التعريف الذي يعرّفها به النصارى، لكن الطعن في وجود الأقانيم يرجع في الحقيقة إلى سببين رئيسيين:

- اختلاف الأقانيم من جهة واتفاقها من جهة أخرى.
- واختصاص كل أقنوم بصفة لا تنطبق على الأقنومين الآخرين.

لذا وجب علينا تتبع حجج المسلمين في كلا المجالين.

أ - اختلاف الأقانيم واتفاقها

هنا كذلك كان الوراق أكثر أصحاب الردود اعتناء بهذا الغرض، فاستقصى مختلف الإمكانيات التي يمكن أن تفسّر كون الأقانيم متفقة في الجوهرية، وكونها رغم ذلك مختلفة بحيث كان أحدهم أباً والآخر ابناً والثالث روحاً. فنظر أولاً في مظاهر الاختلاف وحصرها في أربعة:

1 - أنّ الأقانيم مختلفة لأعيانها. فلا يجد مبرراً لأن يكون اختلافها أولى من اتفاقها إذ هي متفقة بالجوهرية، سواء كانت أعيانها غير جوهرها أو هيَ جوهرها، لأن في الحالة الأولى ترك قولهم إن الأقانيم هي الجوهر وأن كل أقنوم منها جوهر خاص، وفي الحالة الثانية خلاف قولهم كذلك إنها متفقة في الجوهر وإن جوهرها واحد في نفسه(71)؛

(70) التمهيد، ص ص85 - 86.

(71) رد الوراق، 1/43ظ. وفي المغني، 5/96: «فإن قالوا إنما اختلفت لأعيانها وجواهرها فهذا يوجب، إذا كان جوهراً واحداً، أن تكون متفقة، وإلا فيجب أن تكون مختلفة في الجوهرية كما أنها مختلفة في الأقنومية».

2 - أن الأقانيم مختلفة لعلة هي غيرها وغير الجوهر. وفي ذلك تجاوز لحد التثليث وإثبات علة قديمة مع الأقانيم هي غير الجوهر وغير الأقانيم، ولا بد إذ ذاك أن يثبتوا تلك العلة مخالفة للأقانيم والجوهر، فوجب أن يثبتوا للعلة علة أخرى وقدم جواهر كثيرة(72)؛

3 - أن الأقانيم مختلفة لا لأنفسها ولا لعلة هي غيرها ولكنها لم تزل كذلك مختلفة. فيرى أنه من الأولى، إن كان هذا هو سبب الاختلاف، أن تكون لم تزل متفقة لأن جوهرها واحد، ويجب في طرح الاختلاف إبطال الأبوّة والبنوّة والروح(73)؛

4 - أن الأقانيم مختلفة في العبارة. وهذا يقتضي أنها كانت لا مختلفة قبل العبارة وحلتها الحوادث، وأن اتفاقها في الجوهرية اتفاق في العبارة كذلك(74).

ثم نظر في مظاهر الاتفاق الممكنة، وهي كذلك أربعة:

1 - الأقانيم متفقة في الجوهرية لأعيانها. فيجب أن لا تختلف، إن كان الأمر كذلك، إلا لمعنى هو غيرها، وإلا فقد اتفقت للشيء الذي كانت له مختلفة. وهو عين التناقض؛

2 - الأقانيم متفقة لمعنى هو غيرها. وفي ذلك إثبات رابع من أجله اتفقت، بالإضافة إلى أنه يلزم في اعتبار الاتفاق واقعاً لهذا السبب ما لزم من زعم أنها اختلفت لعلة هي غيرها؛

3 - الأقانيم متفقة لا لأعيانها ولا لعلة هي غيرها، وإذ ذاك لا يكون لاتّفاقها وجه غير وجه اختلافها؛

4 - الأقانيم متفقة في الجوهرية بمعنى أن جوهرها واحد. فيرى أنّه إن لم يكن جوهرها شيئاً رابعاً فإنما رجعوا إلى القول إن الثلاثة شيء واحد،

(72) رد الوراق، 45ظ - 47و.

(73) المصدر نفسه، 1/47ظ. قارن بالمغني، 5/95 في أسفل الصفحة.

(74) المصدر نفسه، 1/49ظ.

فيبطل التثليث والاختلاف[75].

هكذا إذن شرح الوراق كيفية اختلاف الأقانيم وكيفية اتفاقها من وجهة نظر منطقية بحتة بقطع النظر عن ما يستدل به النصارى في واقع الأمر. وقد كان يعرف أنهم لا يفصلون بين الاختلاف والاتفاق بهذا الشكل بما أنهم يعتقدون بوحدة الجوهر في الأقانيم الثلاثة وبالاتحاد الأقنومي، لكن ذلك لم يمنعه من أن يبحث في العلاقة بين الاختلاف والاتفاق بصفة مجرّدة، مقسّماً المسألة نظرياً إلى أربعة احتمالات يؤدي كل احتمال منها إلى النتيجة نفسها، أي نقض التثليث. وهي على التوالي:

1 - الذي اتفقت فيه الخواص الثلاث هو ما اختلفت فيه: وهذا عنده هو التجاهل بعينه، فيسأل بدوره: لِمَ لا تكون اتفقت في الأقنومية واختلفت في الجوهرية أو اتفقت فيهما واختلفت فيهما؟ ويستنتج أن استعمال «جوهرية» و«أقنومية» إنما هو من باب التكرار ليس إلا[76].

2 - جوهرية الأقنوم - الخاصية أو العامية - هي غيره: وذلك يعني أن الأقنوم ليس جوهراً، كما يقتضي وجوب ثلاثة جواهر وستة أقانيم[77]؛

3 - جوهرية الأقنوم الخاصية هي الأقنوم: إذ ذاك يثبتون أربعة جواهر، ثلاثة هي الأقانيم وواحد هو الجوهر العام. ويجب عليهم قبول اختلاف الأقانيم في الجوهر العام وإبطال اتفاقها في الجوهرية العامة، أو الرجوع إلى أنها متفقة في الأقنومية، فيبطل اختلاف الأقانيم[78]؛

4 - وإن قالوا أخيراً إن الذي اتفقت فيه الأقانيم ليس هو الذي اختلفت فيه

(75) المصدر نفسه، 1/ 48و - 49و.
(76) المصدر نفسه، 1/ 50 و - 50ظ. قارن بالمغني، 5/ 104: «ويقال لهم: لِمَ صرتم بأن تقولوا إن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم بأولى من أن يقال هو جواهر ثلاثة أقنوم واحد؟ فإن قالوا: لأنها مختلفة في باب الأقانيم، متفقة في الجوهرية قيل لهم: هلا قلتم إنها مختلفة في باب الجوهرية، متفقة في أنها أقانيم؟!».
(77) المصدر نفسه، 1/ 54و.
(78) المصدر نفسه، 1/ 54ظ - 55ظ.

ولا غيره فإنهم يقعون في التناقض والاختلاط[79].

ولا نجد في المغني البناء الهندسي الصارم نفسه الذي ورد في رد الوراق، إلا أن حجج القاضي عبد الجبار تلتقي مع الأدلة السابقة في المصبّ نفسه. فعنده أن الزعم بأن الأقانيم متغايرة من حيث كانت أقانيم، وإن كان الجوهر واحداً، يلزم النصارى «كون الإله متغايراً من وجه، غير متغاير من وجه آخر. وهذا في الاستحالة بمنزلة كون الأشياء مختلفة من وجه، متفقة من وجه، بل هو آكد منه لأن كون الأشياء غير متغايرة يوجب نقض[80] كونها متغايرة، ويوجب ذاك كونه شيئاً واحداً أو أشياء»[81]. ثم يضيف بعد قليل: «وعلى هذا الوجه يلزمهم أن يقولوا في القديم إنه مختلف متفق لأنه من حيث كان أقانيم يجب أن يكون مختلفاً، ومن حيث كان جوهراً واحداً يجب كونه متفقاً. وكون الأشياء متفقة مختلفة مستحيل. ولا يمكنهم القول بأنها متفقة في الذوات مختلفة في الصفات التي لا ترجع إلى الذوات بل ترجع إلى المعاني وما جرى مجراها، لأن من قولهم أن جوهر الأب يستحيل أن يكون إلا أباً عالماً حياً، وكذلك قولهم في كل أقنوم. فقد صحّ ما ألزمناهم من القول بأنها متفقة في الذوات مختلفة، وهذا يوجب نفي الشيء وإثباته لأنه لا فرق بين كون الشيء مثلاً لغيره ومخالفاً له، وبين كونه موجوداً معدوماً...»[82].

ولئن لاحظ الناشىء أن «الكلام عليهم أكثر وأوسع من أن يحصى ويضبط»، فإنه أورد وجهين من وجوه التناقض:

- «أنه إن كان الباريء ثلاثة قنومات جوهراً واحداً، فقد وجب أن يكون الجوهر جنساً للتثليث أو صورة لأنها جميعاً متفقة في الجوهر مختلفة في القنومات. فسبيلها سبيل الأشخاص المتفقة في أنها المختلفة في

(79) المصدر نفسه، 1/ 55ظ - 96و. قارن بالكتاب الأوسط في المقالات، ص ص85 - 86.
(80) في النص المطبوع «نقص» بالصاد المهملة. والملاحظ أن عبد الجبار يستعمل «متغايرة» بنفس المعنى الذي لـ«مختلفة» عند الوراق.
(81) المغني، 5/ 89.
(82) المصدر السابق، 5/ 90 - 91.

غير ذلك في أن ما اتفقت فيه جنس لها أو صورة».

- «وأن الباريء إن كان جوهراً وكان هذا الإنسان (أي عيسى) جوهراً فقد اتفقا من باب جوهر فصارا تحت جنس أو صورة. فإن لم يكونا كذلك فهما مختلفان في معنى جوهر، فقد صار جوهر يخالف جوهراً بأنه جوهر!»[83] وكانت النتيجة التي خرج بها أن هذه «مذاهب لا تتفهم»، معبراً بذلك عن الانطباع السائد لدى أصحاب الردود جميعاً.

ب - اختصاص الأقانيم

مثلت مسألة اختصاص كل أقنوم بما يستحيل على الآخرين غرضاً هاماً من أغراض الجدل في التثليث. فهي عند الباقلاني عنوان التحكم: «إذا كانت الأقانيم جوهراً واحداً وكان الأب جوهره جوهر الابن، وجوهر الروح من جوهرهما، فَلِمَ كان الابن والروح بأن يكونا ابناً وروحاً خاصّين للأب أولى من أن يكون كل واحد أباً وأن يكون الأب خاصاً لهما؟ وإذا كان الابن والروح جوهرين لأنفسهما وكان جوهرهما من جوهر الأب، وكان الأب جوهراً لنفسه، وكان قديماً لنفسه، وكانا أيضاً قديمين لأنفسهما، ولم يكن الأب قبل الأقانيم والخواص ولا أسبق في الوجود ولا الخواص أسبق منه، فما الذي جعله بأن يكون أباً لهما أولى من أن يكون كل واحد منهما أباً لما جعلتموه أباً له، وأن يكون الأب خاصّاً؟ فلا يجدون إلى تصحيح تحكمهم سبيلاً»[84].

ويوافقه عبد الجبار في شأن هذا الاختصاص، إلا أنه يلزمهم بالإضافة إلى ذلك القول بأن للابن ابناً وروحاً وللروح ابناً، من حيث كان هناك تماثل بين الأقانيم، فيقول: «ما قدمناه من أن ما شارك القديم في كونه قديماً يستحيل أن يختص لذاته بما يفارق به الآخر[85] يبطل قولهم أيضاً، لأن هذه الأقانيم إذا

(83) الكتاب الأوسط في المقالات، ص87.
(84) التمهيد، ص ص86 - 87.
(85) معلوم أن هذه الرغبة في التنزيه هي التي أدت المعتزلة إلى نفي الصفات القديمة أصلاً، فقالوا إن الله عالم بذاته، قادر بذاته الخ، وأدتهم بالخصوص إلى القول بخلق القرآن.

كانت قديمة فيجب أن لا يصح أن يختص الأب بما يستحيل عليه، ولا اختصاص كل واحد منهما بما يستحيل على الآخر. وهذا يوجب كون الابن أباً وكون الأب ابناً وكون الأب روحاً والروح أباً.

«وعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخنا القول بأن للابن ابناً[86]، وذلك أن الابن إذا شارك الأب في كونه قديماً ووجب كونه مثلاً له في ذاته، فيجب، إن كان الأب لا بدّ له من ابن هو العلم والكلمة، ولابن الابن ابن إلى ما لا نهاية له. ويلزمهم أن يكون للابن روح وللروح ابن كما أن للأب ابناً وروحاً لمشاركتهما له في القدم الموجب للتماثل. فلا يصح أن يثبتوا للأب، مع قولهم، مشاركة الابن له في القدم ما لأجله احتاج إلى ابن دون الابن والروح. ولا يمكنهم أن يقولوا إن كونه أباً وكون الابن ابناً له لا يرجع إلى ذاته لأنّه يرجع إلى علة، لأنهم، وإن رجعوا بذلك إلى علة، فلا بد من أن يقولوا إنه لما هو عليه في ذاته يصح كونه أباً عالماً، وصحّ كون الابن الذي هو العلم والكلمة ابناً له وعلماً وكلمة. فما شاركه في كونه قديماً يجب أن تصح عليه هذه الصفة على الوجه الذي صحت عليه...»[87].

كما أنه يستخرج نتيجة منطقية أخرى من رفضهم استحقاق كل أقنوم من الصفات ما يستحقه الأقنومان الآخران، وهي انعدام الأقانيم جملة وانتفاء القدم عن الأب، فيقول: «وقد ألزموا على قولهم إن جوهر الأقانيم الثلاثة جوهر واحد القول بأن الابن يستحق كل ما يستحقه الأب من الصفات من حيث كان جوهره كجوهره. وإلا فإن صح أن يكون مخالفاً له - وإن كان جوهره كجوهره - ليجوزنّ خروج الأب من أن يكون أباً والابن من أن يكون ابناً؛ وإن كان إنما كان كذلك لجوهره، لأن إثبات مثل الشيء في جوهره مع مخالفته له في صفته الراجحة إلى جوهره، إذا صحّ، صحّ أيضاً خروج الشيء عن جوهره. وهذا يوجب عليهم أن لا يأمنوا عدم الأب والابن وخروج الأب من أن يكون قديماً»[88].

(86) في النص المطبوع: «بأن الابن ابن»!
(87) المغني، 5/ 86 - 87.
(88) المصدر نفسه، 5/ 95.

هناك إذن اقتناع لدى المفكرين المسلمين بأنه لا وجه لأن يختص أحد الأقانيم بالأبوّة ـ أي بالولادة الأزلية للكلمة ـ، وآخر بالبنوّة ـ أي بالتولد عن الأب ـ وآخر بالروحانية، في نطاق النظرية الثالوثية المسيحية التي تجعل الأقانيم مشتركة في الألوهية، وبأن هذا الاختصاص يقتضي نتائج فاسدة وغير منطقية لا يريد النصارى قبولها، بحيث كانت عقيدة التثليث غير معقولة وقائمة على أساس واه. فيعبّر الحسن بن أيوب مثلاً عن عدم وقوفه على معنى قولهم وعن عدم فهمه بقوله: «ووجدناكم تقولون إن الابن إنما يسمى ابن الله وكلامه لأنه تولّد من الأب وظهر منه، فلم نقف على معنى ذلك لأن شريعة إيمانكم تقول إن الروح أيضاً تخرج من الأب. فإن كان الأمر كما تقولون فالروح أيضاً ابن لأنها تخرج عن الله تعالى. وإلا فما الفرق بينهما؟»[89].

أما الوراق فإنه كعادته قلّب الأمر من مختلف وجوهه الممكنة، ما كان منها من قولهم بالفعل، وما ليس هو من قولهم ولكن يقتضيه التقسيم المنطقي فحسب. ولئن كان الفصل الذي عقده لمسألة الاختصاص متعلقاً بالأبوّة في الدرجة الأولى فإنه نبّه في أكثر من مناسبة إلى أن ما ينطبق على الأب ينطبق حتماً على الابن والروح، أي إنه لا فرق عنده بين بطلان اختصاص الأب بالأبوّة وبطلان اختصاص الابن بالبنوّة أو الروح بالروحانية، اعتماداً على الأدلة نفسها[90].

يبدأ أبو عيسى بافتراضين: أولهما أن الأب يستحق من صفات القدم والربوبية والقدرة الإلٰهية شيئاً لا يستحقه الابن، والثاني عكسه وهو أن الأب لا يستحق من تلك الصفات شيئاً لا يستحقه الابن. فيرى أن الحالة الأولى تقتضي إلزام الابن النقص، في حين أنه لا يرى في الثانية وجهاً لأن يكون الأب أباً دون أن يكون ابناً. أما إن زعم النصارى أن لكل أقنوم خاصة فإنهم يجعلون بذلك مع الأقانيم الثلاثة ثلاث خواص، فتصير ستة أشياء قديمة. ويتساءل لِمَ

(89) الجواب الصحيح، 2/326.

(90) رد الوراق، 1/57و، 59ظ، 60و، 61ظ، 63ظ، الخ.

كانت خاصة كل واحد من الأقانيم خاصة له توجب ما أوجبت من الصفات بدون الآخرين؟ ولِمَ صارت خواصاً دون أن تكون هي المخصوصات، بما أن المخصوصات بها غير مختلفة في الجوهرية؟[91].

ثم ينتقل إلى البحث عن الأبوّة، وهل هي من جوهر الأب أو ليست من جوهره. فإن كانت من جوهره وكان جوهر الابن هو جوهر الأب، فالابن إذن أب (وكذلك الروح)، وإن لم تكن من جوهره فيترتب على ذلك إثبات جوهرين قديمين في كل أقنوم أو أن الجوهر الذي هو غير جوهر الأب حديث، أي إن الأب كان قبل حدوث ذلك الجوهر لا أباً ولا مستحقاً للأبوّة[92].

وإن أنكر النصارى أن تطرح القضية على هذا الوجه فلا مناص في نظره من أن تكون الأبوّة من صفات الإلٰه أو ليست من صفاته. فإن كانت من صفاته في نفسه فقد خرج الابن والروح من الإلٰهية. وإن كانت من صفاته في فعله ـ وليس هو من قولهم! ـ فقد كان قبل أن يفعل لا أباً. أما إن لم تكن الأبوّة من صفات الإلٰه في نفسه ولا في فعله، فإن ذلك يعني جواز أن يكون الإلٰه لا أباً ولا ابناً ولا روح قدس، وهذا نقض التثليث؛ كما يعني وصفه بما ليس من صفاته، فيجوز إذ ذاك وصفه بالعمومة والخؤولة والأخوة، الخ[93].

ويختم الوراق بحثه في اختصاص الأقانيم بالرد على ثلاثة اعتراضات ممكنة.

- ليست ثم أبوّة يقع عليها الإضافة. فيعتبر ذلك عودة إلى القول بأن في جوهر الأب أن يكون أباً، والأدلة إذن واحدة؛
- لم يكن الإلٰه أباً لأن ذلك في جوهره ولكن لأن له ابناً لم يزل، وفي جوهره أن يكون له ابن. وذلك يقتضي عنده أن للابن ابناً؛

(91) المصدر نفسه، 1/56ظ ـ 57ظ.

(92) المصدر نفسه، 1/59ظ ـ 60ظ.

(93) المصدر نفسه، 1/60ظ ـ 63ظ.

- وأخيراً أنه لم يكن أباً لأن ذلك في جوهره ولكن لأن له ابناً لم يزل؛ وليس في جوهره أن يكون له ابن. وهذا في نظره من باب التناقض، حيث يكون الابن من جوهره ومن خلاف جوهره[94].

ويتضح من استعراض هذه الأدلة المختلفة أن أصحاب الردود مجمعون على نقد العقيدة المسيحية في التثليث من حيث تماسكها المنطقي، فكان هدفهم الرئيسي بيان التناقض الداخلي الذي يتسم به البناء اللاهوتي الحارص في الظاهر على التوحيد الإلهي والساقط في الواقع في التكثير وفي إسقاط مفاهيم بشرية على ما يليق بالله ليس مردها إلى وحي وتنزيل بل هي محض تصورات لا تصمد أمام التمحيص ويدحضها العيان والتجربة كما يتبرأ منها المنطق والعقل. لذا لم يقبلوا فكرة أن يكون الإله الواحد في الوقت نفسه جوهراً وثلاثة أقانيم مختلفة فيما بينها ويختص كل أقنوم منها بخاصة، ولم يقبلوا بالتالي التفسيرات، أو بالأحرى التبريرات، التي يقدّمها النصارى لتعليل إيمانهم بهذه العقيدة.

الأقانيم والصفات

لقد أثبت كل من الوراق والناشىء والبلخي وابن أيوب والباقلاني وعبد الجبار تبرير النصارى للقول بثلاثة أقانيم قبل أن يردوا عليه. وانفرد الناشىء بالإشارة إلى حداثة ذلك التبرير، في حين أن الوراق نسبه إلى «بعض متكلمي أهل التثليث» المعتمدين بدورهم على استدلال قوم من متقدميهم، واعتبره بقية أصحاب الردود رأي الطرف المقابل دون تمييز، وإن عرض في قالب اعتراض محتمل: «إن قالوا...»، «إن قال منهم قائل...»، الخ.

ويمكن تقسيم الردود في هذا المجال إلى مجموعتين كبيرتين، تتسم الأولى بعرض جاف لما يعتمد عليه النصارى من حجج في القول إن الروح هي الحياة وإن الابن هو النطق والكلمة أو العلم، فيقول الناشىء: «وقد ذهب قوم

(94) المصدر نفسه، 1/ 63ظ ـ 64ظ.

من محدثيهم إلى أن قالوا: قد دل العالم على أنّ له صانعاً ودل على أن الذي صنعه عالم حيّ فأثبتنا له حياة وعلماً قياساً على أنا لم نشاهد فعالاً حكيماً إلا وهو عالم حي»[95].

ودليلهم بحسب البلخي على «أن الابن نطق والروح حياة» أنّ «من ليس بناطق فهو أخرس ومن لا روح له فهو ميت»[96]. أما حسب الباقلاني فقد اقتصروا على ثلاثة أقانيم «من قبَل أنه قد ثبت أن الباريء سبحانه موجود جوهر، وثبت أنه حي وأنه عالم. فوجب أنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم منها الوجود ومنها العلم ومنها الحياة، لأن الحي العالم لا يكون حياً عالماً حتى يكون ذا حياة وعلم، فوجب وثبت أن الأقانيم ثلاثة»[97].

وتضم المجموعة الثانية عرضي الوراق وعبد الجبار، وفيهما تفصيل أوفى لأدلة النصارى. فيقول أبو عيسى: «وقد كان بعض متكلمي أهل التثليث احتج في تثبيت الجوهر والأقانيم وفي أن معبوده لم يزل حياً بحياة ناطقاً بنطق، وأن الحياة والنطق خاصتان له متممتان لجوهره، بأن قال: وجدنا الأشياء كلها لا تخلو من قسمين جوهر وعرض، فالعرض لا يفعل ولا يجوز منه الفعل، والجوهر هو الذي يكون منه الفعل، فأثبتنا القديم جوهراً؛ ووجدنا الجواهر تنقسم قسمين حياً وميتاً، فالميت لا يكون منه اختيار ولا تمييز، والحي هو الذي يكون منه ذلك، فأثبتناه حياً؛ ثم رأينا الحي منه ناطق ومنه ما ليس بناطق، فالناطق منه هم الملائكة والإنس، والذي ليس بناطق هم البهائم والطير والسباع؛ ووجدنا الناطق هو الموصوف بالعلم والحكمة، والذي ليس بناطق لا يوصف بذلك، وللناطق فضيلة على ما ليس بناطق، فأثبتناه ناطقاً».

ثم يبيّن الأوجه التي من أجلها كان الجوهر حياً ناطقاً في نظرهم كما يلي: «فلما ثبت أنه جوهر حي ناطق، قلنا: لا يخلو من أن يكون إنما كان حياً

(95) الكتاب الأوسط في المقالات، ص87.
(96) أوائل الأدلة، ص62.
(97) التمهيد، ص79. وانظر نص ابن أيوب المذكور أعلاه، الجواب الصحيح، 2/ 355.

لأنه جوهر أو لخاصة حياة. فلو كان حياً لأنه جوهر وجب أن يكون كل جوهر حياً، فكان يكون الموات حياً والحجارة حية، فلما فسد هذا الوجه علمنا أنه حي لأن له حياة هي خاصة له. ولما ثبت أنه إنما كان حياً لأن له حياة، قلنا: لا يخلو من أن يكون إنما كان ناطقاً لأنه حي أو لخاصة نطق. فلو كان ناطقاً لأنه حي لوجب أن يكون كل حي ناطقاً، فتكون البهائم ناطقة والطير والسباع، فلما فسد ذلك علمنا أنه لم يكن ناطقاً لأنه حي وأنه إنما كان ناطقاً لأن له نطقاً هو خاصة له مميزة لجوهره». ويضيف رأياً لا يخلو من الغرابة مفاده أن أقنوم الأب هو الولادة: «ووجدنا من يمكن منه الولادة ومن لا يمكن منه، فرأينا من يمكن منه الولادة أفضل، فحكمنا بأنه والد. فهو جوهر حي ناطق والد، واحد بجوهره ثلاثة بالحياة والنطق الولادة».

ويختم عرضه بقوله: «وقد كثر فيهم من يستحسن هذا الكلام وهذه الدلالة. وجملة ما عبّر عنه هذا الكلام وأصل هذه الدلالة لقوم من متقدمي أهل التثليث كانوا يحتجون للتثليث بأن يقولوا: وجدنا حياً وميتاً، وناطقاً وأخرس، ومن يمكنه الولادة ومن لا يمكنه، فكان الحي الناطق الذي يمكنه الولادة أفضل، فحكمنا بأنه حي ناطق والد. فالحياة هي الروح، والنطق هو الابن، والوالد هو الأب...»[98]. أي إن الدافع الأصلي لمقالتهم هو وصف الله بأفضل الصفات وتنزيهه عن النقص.

وقد ردد عبد الجبار في المغني الأدلة نفسها التي أوردها الوراق وبالألفاظ نفسها تقريباً، وزاد عليه توضيحين فحسب: نفي النصارى لكون الله جسماً، وأن «ما ليس بناطق لا يكون موصوفاً بتمييز ولا حكمة». لكن في حين تعتبر الحياة والنطق عند أبي عيسى خاصتين متممتين للجوهر فإنهما عند القاضي «من نفس الجوهر لأنهما ليسا بحادثين فيه لأنه قديم غير محدث»[99]. كما يتردد صاحب المغني بين اعتبار الجوهر هو الأب واعتبار أقنوم الأب هو

(98) رد الوراق، 1/ 64ظ ـ 65ظ.

(99) قد يكون في ذلك أثر إسقاط المفكرين المسلمين لمفاهيمهم الكلامية على المفاهيم اللاهوتية المسيحية عند عرضهم لها.

الولادة[100]. وقد رأينا أن أقنوم الأب عند الباقلاني هو الوجود.

واستوجبت هذه التبريرات للعقيدة الثالوثية حججاً مضادة وردوداً من وجوه عديدة لدى أولئك المفكرين المسلمين تفاوتت هي كذلك من مقابلة قياس النصارى بقياس واحد مضاد إلى تخصيص صفحات عديدة لملاحقة مبرراتهم في مقتضياتها المعبّر عنها أو الضمنية بالنقد والدحض[101].

وقد مرّ بنا في الصفحات السابقة مناقشة أصحاب الردود لاعتبار النصارى الله جوهراً، ولكن لماذا كان الجوهر قديماً، أباً وابناً وروح قدس، وإلهاً عالماً قادراً؟ هناك، بحسب أبي عيسى، عدة احتمالات، فتولى تعقبها واحداً واحداً ليبيّن في كل مرة تهافتها:

- إن اعتلوا بأنه كذلك لأنه جوهر، فجوابه أن كل جوهر من الحجارة والنبات والبهائم والناس إذن قديم، أب وابن وروح قدس، بل كل جوهر حي وميت إله قادر عالم[102].
- وإن كان كذلك لعلة غير جوهره ففي ذلك ترك التثليث والنصرانية التي بنيت عليه. على أن تلك العلة إما أن تكون قديمة ويضطرون إلى إثبات معنى قديم غير الأقانيم والجوهر، وإما أن تكون حديثة وهو ما يقتضي أنه لم يكن إلهاً حتى حدثت الحوادث[103].
- أما إن زعموا أن الجوهر إله عالم قادر لأنه حي ناطق فيلزمهم أن يكون كلّ حي ناطق إلهاً، فتكون الملائكة آلهة والناس آلهة[104].
- وإن قالوا إن الجوهر القديم قديم لخاصة هي قدم، فقد زادت

(100) المغني، 5/ 98 ـ 99.

(101) هكذا امتد رد الوراق على هذه المبررات من 1/ 65ظ إلى 1/ 76ظ، ومن 1/ 82 وإلى 1/ 87و.

(102) رد الوراق، 1/ 67و، 68ظ، 73و. وانظر كذلك 65ظ ـ 66 و. وقارن بالمغني، 5/ 100.

(103) المصدر نفسه، 1/ 69و، 73و ـ 73ظ. وقارن برأي الجبائي في المغني 5/ 95.

(104) المصدر نفسه، 1/ 69ظ. قارن بالمغني، 5/ 100 ـ 101.

الخواص واحدة أخرى ووجبت أربعة أقانيم لا ثلاثة[105]،

- وكذلك إن كان قديماً لا لأنه جوهر ولا لخاصة قدم، فإنه على قياسهم حي وناطق لا لأنه جوهر ولا لخاصة حياة ونطق[106].
- وأخيراً إن كان قديماً لمّا وجد المحدث، فإن في ذلك تحكماً ولا فرق بينه وبين الزعم أن لا وجود لناطق إلا عند وجود أخرس ولا حي إلا عند وجود ميت[107].

ويعود الوراق مرة أخرى إلى ما يذهب إليه متكلموهم و«يتعلقون به ويستعملونه ويحامون دونه» من أنه إنما كان إلٰهاً من أجل حدوث المألوه. فيستنكر بشدة هذا القول، ويرى أنه إنما كان إلٰهاً لأنه لم يزل، ولا بد من الفصل بينه وبين ما ليس بإله[108]. وهي من المناسبات القليلة التي نعثر فيها إلى جانب النقد السلبي على نقد إيجابي يقدّم بديلاً لنظرية الطرف المقابل ولا يكتفي ببيان عيوبها.

ويضيف صاحب المغني حججاً أخرى يراها كفيلة بإبراز فساد النظرية المسيحية كما عرضها، فيقرر أن قول النصارى «إن الحياة والنطق يجب كونهما من نفس الجوهر» «يستحيل، لأن ما هو من نفس الجوهر لا يصح أن يوجب له حكماً، وإنما يصح ذلك فيما خالفه. ولذلك لا يجوز كون الواحد منا حياً ببعضه لمّا كان بعضه من جوهره. ويجب على علتهم أن يثبت فيما لم يزل جواداً محسناً لأن من لم يكن كذلك كان بخيلاً منقوصاً. وإلا فإن صح إثباته لا على هاتين الصفتين صح إثباته حياً غير ناطق، ويكون ناطقاً من بعدُ وفاعلاً للكلام عند حاجة العباد إليه... ويجب على ما اعتلوا به أن يكون متحركاً وذا أبعاض وجسماً لأن الجوهر إذا لم يكن كذلك كان إلى النقص أقرب بل يجب أن يثبتوا صحة ذلك فيه، لأن ما لا يمكن ذلك فيه لا يكون جوهراً. ويجب أن

---

(105) المصدر نفسه، 1/67و. قارن كذلك بالمغني، 5/100.

(106) نفس المصدر والصفحة.

(107) المصدر نفسه، 1/68و - 68ظ.

(108) المصدر نفسه، 1/70و - 71ظ.

يثبتوه جوهراً آكلاً شارباً لأن كل حي لا يصح ذلك فيه كان منقوصاً»[109].

ويعتمد الناشىء المشاهدة «النقض أصولهم في هذا» فيذكر ثلاثة أوجه:

- «أنه كما أنهم لم يشاهدوا فعّالاً حكيماً إلا وهو حي عالم، فإنهم لم يشاهدوا من له حياة وعلم هو وحياته وعلمه جوهر واحد ثلاثة قنومات،
- أنهم لم يشاهدوا من له حياة وعلم لا هو مخالف حياته وعلمه بنفسه ولا بغيره،
- أنهم لم يشاهدوا من له حياة وعلم أحدهما ابنه والآخر روحه، ولا وجدوا من له حياة وعلم هو علتهما وهما معلولاه، بل الحي معلول بالحياة لولاها لم يكن حياً»[110].

إن أبرز ما تتميز به هذه الطريقة في الاستدلال هو أن المفكرين المسلمين قد تابعوا النصارى في قياس ما يختص به البشر على ذات الله جدلاً فقط، حتى يتسنى لهم بيان فساد التثليث. وكانوا بذلك أوفياء للمفارقة الإلٰهية التي لا تحتمل أن نطبّق عليها ما هو صالح في مستوى الطبيعة البشرية، ما داموا مؤمنين بأن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ ولا يقرّون للمجامع وللكنيسة عموماً بأي مشروعية في تحديد العقيدة، وإن كانوا من جهة أخرى قد سلكوا منهج النصارى نفسه في المباحث الكلامية الخاصة بالتوحيد في الإسلام مع فارق وحيد - لكن على درجة قصوى من الأهمية - وهو أنهم كانوا ينطلقون دوماً من القرآن ذاته أي من سلطان الكلام الإلٰهي، ولم يكونوا مقيّدين بتقليد كنسي يدّعي لنفسه العصمة والتأييد الخاص للروح القدس رغم بشريته.

ولقد كان البديل الإسلامي فيما يخص الأقانيم غير مصرح به دائماً، ولكن من الواضح أنه الرؤية الإسلامية للأسماء والصفات. وأبلغ دليل على

---

(109) المغني، 5/100.

(110) الكتاب الأوسط في المقالات، ص87.

ذلك أن الحجة التي تواترت عند أصحاب الردود تتمثل في ضرورة إلحاق أقنوم القدرة بأقنومي العلم والحياة بناء على الأسباب نفسها التي أدت بالنصارى إلى اعتبار الله عالماً حياً. فيقول الناشىء مثلاً: «لو سلّم لهم ما ادّعوا فإنهم لم يشاهدوا أيضاً فعّالاً إلا وهو قادر، فينبغي أن يثبتوا للقدرة قنوماً آخر»[111].

ويناقشهم الباقلاني على الأساس نفسه: «يقال لهم: ما أنكرتم أن تكون الأقانيم أربعة؟ لأننا نقول إن القديم موجود حي عالم قادر، والقادر لا بدّ له من قدرة، فوجب أن تكون الأقانيم أربعة! فإن قالوا: القدرة هي الحياة، فهما أقنوم واحد، قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون العلم هو الحياة، فوجب أن يكون البارىء سبحانه أقنومين؟ فإن قالوا: قد ينقص العلم ويزيد ويعدم جملة ويوجد، والحياة بحالها، فوجب أن يكون العلم ليس من معنى الحياة في شيء، قيل لهم: وكذلك قد تنقص القدرة وتزيد وتعدم جملة وتوجد، والحياة بحالها، فوجب أن تكون القدرة غير الحياة وبخلاف معناها. فإن قالوا: قد يبطل العلم جملة في حال النوم والغشي والإنسان حي، قيل لهم: وكذلك قد تبطل القدرة جملة حتى لا يقدر الإنسان على تحريك يده أو لسانه أو إيماء بعض جوارحه، وهو حي في تلك الحال، فوجب أن تكون القدرة غير الحياة وأن الأقانيم أربعة، فإن قالوا: دخول حرف المبالغة في صفة العالم في قولنا: «عالم» و«أعلم منه» واستحالة المبالغة في صفة الحي والتفضيل بين الحيّين دليل على أن العلم ليس من الحياة في شيء، قيل لهم: فقولوا لأجل هذا بعينه إن القدرة غير الحياة، لأننا قد نبالغ في صفة القادر ونقول «قادر» و«أقدر منه» ولا نقول «حي» و«أحيا منه» فوجب أن تكون القدرة غير الحياة»[112].

إن القدرة هنا ليست إلا أنموذجاً للصفات الإلٰهية، وما القصد من التركيز عليها إلا إحداث ثغرة في البناء الثالوثي، وإلا فالعزّة أيضاً مثلها ومثل الحياة والعلم ـ أو الحكمة أو النطق ـ: «إذا كان الحي له حياة ونطق فأخبرونا عنه،

(111) نفس المصدر والصفحة.

(112) التمهيد، ص ص79 ـ 80. قارن برأي الجبائي في المغني، 5/ 91، وتأييد عبد الجبار لرأي أستاذه، ص92.

أتقولون إنه قادر عزيز أم عاجز ذليل؟ فإن قلتم: لا، بل هو قادر عزيز، قلنا: فأثبتوا له قدرة وعزة كما أثبتم له حياة وحكمة. فإن قلتم: لا يلزمنا ذلك لأنه قادر بنفسه عزيز بنفسه قلنا لكم: وكذلك فقولوا إنه حي بنفسه وناطق بنفسه. ولا بد لكم مع ذلك من إبطال التثليث أو إثبات التخميس، وإلا فما الفرق؟ وهيهات من فرق!»[113].

وكذلك القدم والبقاء: «وإن قال منهم قائل: القنومية إنما تثبت للبارىء بصفة ترجع إلى نفسه لا تعلّق لها بغيره، وكونه موجوداً وجوهراً يرجع إلى نفسه، وكونه حياً يرجع إليه ولا تعلّق له بغيره، وكونه عالماً بنفسه يرجع إلى نفسه، وإنما له أقنوم بكونه عالماً بنفسه لا بغيره، قيل له: وكذلك هو قديم بنفسه، وليس كل قديم جوهراً قديماً بنفسه، فوجب أن يكون كونه قديماً أقنوماً رابعاً. . . وكذلك كونه باقياً صفة ترجع إلى نفسه لا تعلق لها بغيره، وليس كل موجود باقياً فوجب أن يكون كونه باقياً أقنوماً خامساً. ولا جواب لهم عن ذلك، وفيه ترك التثليث!»[114].

وليس حكم الحياة والعلم هو حكم القدرة والعز والقدم والبقاء فحسب، بل هو، في المرتبة نفسها، حكم الإرادة والإدراك والسمع والبصر وسائر الصفات. فإذا كان قصد النصارى نسبة العلم والحياة إلى الله تنزيهاً له عن النقص، فهذا يوجب عليهم في نظر عبد الجبار «كونه موجوداً قديماً قادراً سميعاً بصيراً مدركاً. وذلك يوجب إذا لم يصح كونه كذلك لجوهريته، أن يكون لمعان. وفي هذا إثبات أقانيم كثيرة لمثل ما له أثبتوا حياة ونطقاً»[115].

إن ما يتفق عليه المفكرون المسلمون على اختلاف مشاربهم هو ـ على حد تعبير أبي سليمان المنطقي ـ «أن الذات واحدة في الموضوع كثيرة بهذه

(113) ابن أيوب، رسالته إلى أخيه، في: الجواب الصحيح، 2/ 355. وقارن بالوراق، الرد على النصارى، 1/ 76و، حيث يرى أنه يجب إثبات «الجوهر قادراً عزيزاً بخاصة قدرة وخاصة عز، فتكون الأقانيم سبعة وثمانية»، لأن كل حي ناطق ليس قادراً ولا عزيزاً.

(114) التمهيد، ص81.

(115) المغني، 5/ 100.

الصفات»[116]. ولذا أرجعوا مفهوم الأقنوم إلى مفهوم الصفة ولم يجدوا مبرراً لحصر الأقانيم في ثلاثة ليس إلا، وهو ما يلخصه قاضي القضاة بقوله: «وبعد، فإن هذه الطريقة توجب عليكم أن تزيدوا في عدد الأقانيم بعدد صفاته جل وعز، وأن تثبتوا له أقنوماً بكونه قادراً وأقنوماً بكونه عالماً وآخر بكونه مدركاً ورابعاً وخامساً بكونه مريداً وكارهاً حتى يبلغ عدد الأقانيم ثمانية وتسعة»[117]. بل من الطريف أنهم حرصوا على إلزام النصارى بالقول بأقنوم واحد أو بأقنومين اثنين أو بأقانيم كثيرة لكن لا بثلاثة. فيقول الباقلاني مثلاً: «ما أنكرتم أن تكون الأقانيم خمسة وعشرة؟ لأننا نقول إن الباريء موجود حي عالم قادر، ونقول إنه مريد وباق وسميع وبصير ومتكلم. والباقي السميع البصير المتكلم المريد لا يكون كذلك إلا لوجود بقاء وإرادة وسمع وبصر وكلام. فإن قالوا البقاء هو هو، قيل لهم: والحياة والعلم هما هو، فقولوا إنه أقنوم واحد. فإن قالوا: الكلام والإرادة فعل من أفعال المتكلم المريد، قيل لهم: وكذلك العلم فعل من أفعال العالم، فقولوا إنّه أقنومان. فإن قالوا: قد يعلم بالعلم من لم يفعله. قيل لهم: وقد يريد بالإرادة من لم يفعلها ويتكلم بالكلام من لم يفعله. وكذلك إن قالوا: سمع الباريء سبحانه وبصره هو نفسه علمه، فوجب أنهما ليسا بأقنومين غير العلم، قيل لهم: وكذلك علم الباريء سبحانه هو حياته، فوجب أنه تعالى أقنومان. ولا جواب لهم عن شيء من ذلك»[118].

وقد يتبادر إلى الذهن أن إرجاع الأقانيم إلى الصفات من أثر الثقافة الإسلامية عند أصحاب الردود الذين نشأوا في أحضان تلك الثقافة، إلا أننا نجده أيضاً على لسان نصراني أسلم مثل الحسن بن أيوب، فهو يضع إخوانه القدامى في الدين أمام خيارين: إما أن تكون الأقانيم ـ الصفات غير مقتصرة على الحكمة والحياة أو أن تكون الأقانيم آلهة وكل صفة لأقنوم إلٰهاً، إلى ما لا نهاية له: «وإذا قلتم بثلاثة أقانيم، كل أقنوم بذاته، فلا بد من أن تعترفوا بأن

(116) كلام في مبادىء الموجودات، ص2.
(117) شرح الأصول الخمسة، ص294.
(118) التمهيد، ص ص80 ـ 81.

كل أقنوم منها سميع حي بصير عالم حكيم منفرد بذاته، كما يقولون في المسيح إنه جالس عن يمين أبيه، فنراكم أخذتم الأقنومين اللذين أحدثتموهما مع الله من جهة أن الله حكيم حي، فحكمته الكلمة وهي المسيح، وروحه روح القدس. وهذه صفة من صفات الله مثلها كثير لأنه يقال حكيم عليم سميع بصير حي قدير، وكذلك ربنا تعالى وإن كانت صفاتنا إياه لا تلحق صفاته ولا تبلغ كنه مجده إلا بالتمثيل لعظمته وعزته وجلاله وعلوّه، فنحلتم صفاته التي هي معناه وليست سواه غيره، وجعلتموه أقانيم لكل واحد من الحياة والحكمة، وسائر الصفات مثل الذي له، وما فيها أقنوم له صفة إلا ويحتمل على قياس قولكم أن تكون صفته مثله. فإذا كانت هذه الأقانيم آلهة، وكل صفة إله، وهي من جوهره، فيجب أن تكون كل صفة لكل واحد من الثلاثة الأقانيم إلٰهاً مثله إذ كان من جوهره، فيتسع الأمر في ذلك حتى لا يكون له غاية ولا نهاية»[119].

على أننا متى تجاوزنا الأقيسة الشكلية التي تنقصها الجدية من نوع ما ورد عند البلخي: «إن من ليس بفاعل فهو عاجز أو تارك أو محال منه الفعل في ذلك الوقت، فقولوا إنه لم يزل فاعلاً أو تاركاً لتنفوا عنه العجز واستحالة وقوع الفعل، ومن لا يد له هي بعضه أشل ومن لا عين له أعمى ومن لا ذكر له أنثى»[120]، أمكننا حصر الخلاف من وجهة نظر إسلامية في تعريف أقنومي الحياة والعلم بأنهما صفتان أو ذاتان: «إن قالوا إن الإلٰه ثلاثة أقانيم ولم يرجعوا إلى ثلاث ذوات مخصوصة بصفات لم يحصل خلافهم إلا في العبارة إذا رجعوا بالصفات إلى كونه تعالى عالماً حياً. ومتى أرادوا بذلك أنه ثلاث ذوات على ما تذهب إليه الكلاّبية[121] في أنه تعالى عالم بعلم وحي بحياة، فالدلالة التي دلت

(119) الجواب الصحيح، 2/ 353 ـ 354. قارن بشرح الأصول الخمسة، ص292: «لو جاز في الله تعالى أن يقال إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم لجاز أن يقال إنه قادر واحد ثلاثة قادرين وعالم واحد ثلاثة عالمين وحي واحد ثلاثة أحياء. ومتى قالوا: كيف يكون قادر واحد ثلاثة قادرين عالم واحد ثلاثة عالمين؟ قلنا: يكون شيء واحد ثلاثة أشياء؛ فليس بعد أحدهما في العقل إلا كبعد الآخر».
(120) أوائل الأدلة، ص62.
(121) انظر عنهم مثلاً الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2/ 225 ـ 226.

على أن القديم تعالى واحد يبطل هذا القول»[122].

وفعلاً، قد يكون المسلمون مستعدين، على مضض، لاعتبار أقنوم الأب دالاً على الذات الإلهية، لكن المشكلة في أقنومي الابن والروح، حيث يصرّون على أنهما يؤديان إلى «تعدد الله»: «فإن قالوا نعني بأقنوم الأب ذات الباري، قلنا: هب أنكم رجعتم بهذا الأقنوم إلى ذات الله تعالى - على بعد هذه العبارة وفسادها - فإلى ماذا ترجعون بالأقنومين الآخرين؟ فإن قالوا: نرجع بهما إلى صفتين يستحقهما القديم تعالى، وهو كونه متكلماً حياً، قلنا: إن الحي وإن كان له بكونه حياً حال فليس له بكونه متكلماً حال وإنما المرجع به إلى أنه فاعل للكلام... على أن الذات لا تتعدد بتعدد أوصافها[123]، فإن الجوهر الواحد وإن كان موصوفاً بكونه جوهراً ومتحيزاً وموجوداً وكائناً في جهة، فإنه لا يتعدد بتعدد هذه الأوصاف ولا يخرج عن كونه واحداً، فكيف أوجبتم تعدد الله لتعدد أوصافه، ولِمَ جعلتموه واحداً وثلاثة[124]؟»[125].

وقد احتوت بعض الردود من جهة أخرى على مباحث متعلقة بالحياة أو بالكلام والعلم. من ذلك أن الوراق تساءل عن السبب في كون النصارى يعتبرون الحياة خاصة للجوهر القديم دون سائر الجواهر، ألأنّها خاصة أم لأنها حياة أم لعلة أخرى؟ في الحالة الأولى يستنتج أن كل خاصة هي إذن في حكم الحياة، وفي الحالة الثانية أن كل حياة خاصة للجوهر القديم، أما الحالة الثالثة ففيها إبطال التثليث[126]. كما تساءل عن الذي ينسبون إليه العلم وعن محتوى

(122) المغني، 5/ 86.
(123) في النص المطبوع: أوصافه.
(124) في النص المطبوع كذلك: واحد أو ثلاثة.
(125) شرح الأصول الخمسة، ص ص293 ـ 294. ولم يكن المسلمون وحدهم الذين تعذر عليهم قبول أن الروح بالخصوص أقنوم، بل نجد من المفكرين المسيحيين من رفض اعتبار الروح القدس أقنوماً متميزاً. انظر على سبيل المثال: G. Lampe, God as Spirit، ص11. (ج. لامب أنجليكاني كان، حتى وفاته سنة 1980، أستاذاً «للإلٰهيات» (of Divnity) في جامعة كمبردج).
(126) رد الوراق، 1/ 66ظ ـ 67و. وقد نبّه إلى أن ما قاله عن الحياة ينطبق كذلك على النطق.

هذا العلم، فافترض أولاً أن الأب يعلم أنه أب والابن أنه ابن والروح أنه روح، وكل واحد عالم في نفسه على حدته، وليس فيهم واحد يعلم أنه أب غير الأب، ولا واحد يعلم أنه ابن غير الابن، ولا واحد يعلم أنه روح غير الروح. وهذا يقتضي في نظره أن كل واحد قادر في نفسه على حدته وجائز أن يخلق خلقاً على حدته، لأنه إن لم يكن كلّ واحد منهم قادراً في نفسه امتنع أن يكون عالماً في نفسه. وهذا ينفي العلم عن جميعهم، ومن لم يكن عالماً فليس بإلٰه[127]. ثم افترض أن الأب لا يعلم أنه أب وكذلك الابن والروح، وإذ ذاك فهم أعلم بكل واحد منهم منه بنفسه، وهم أعلم من الإلٰه بنفسه[128].

أما إن لم يقولوا في كل واحد من الأقانيم إنه يعلم، وإنما الإلٰه يعلم أنه أب وابن وروح، فذاك يؤدي إلى أن كل واحد من الأقانيم ليس بناطق ولا حي ولا إلٰه وجوهر، لكن الكل ناطق وحي وإلٰه وجوهر، وإذا لم يكن رابع يستحق أن يكون إلٰهاً حياً ناطقاً، أن الكل ليس بإلٰه ولا حي ولا ناطق![129].

وكانت محاولته لبيان فساد العقيدة المسيحية في أن الابن هو العلم[130] مثالاً معبّراً عن طريقته الجدلية المبنية على وضع مقدمات مختلفة يستخلص منها في كل مرة نتيجة سلبية تفيد عكس ما يرغب النصارى في إثباته. ويمكن تلخيصها كما يلي:

(127) المصدر نفسه، 1/ 82و ـ 82ظ.
(128) المصدر نفسه، 1/ 83و.
(129) المصدر نفسه، 1/ 83ظ ـ 84و.
(130) المصدر نفسه، 1/ 84و ـ 84ظ.

«الابن هو العلم
هو علم الأب دون نفسه ودون الروح
والابن والروح لا يعلمان ← وصفوهما بالنقص
وهما يعلمان
بأنفسهما ← الأب يعلم بنفسه لا يعلم هو ابنه،
بعلم آخر ← وجب علم رابع وخامس ، الخ
وعلم الأب ابن للأب ← علم الابن ابن للابن، فللابن ابن وللروح ابن
الابن علم للأب ولنفسه وللروح
لا يجوز وجوهرهم واحد، أن يكون الابن عالماً لنفسه دون أن يكون الأب والروح كذلك ودون أن يكون الأب علماً لنفسه وللابن وللروح، والروح علما لنفسه وللأب والابن

ويُلزمهم إثر ذلك على هذا الأصل أن الحياة حياة للأب والابن ولنفسها، وهو ما يعني تقصيراً بالأب عن منزلة الابن ومنزلة الحياة، من حيث كان الأب لا حياً بنفسه ولا حياة لغيره ولا عالماً بنفسه ولا علماً لغيره. ويختم بحثه في هذه المسألة بقوله: «ولولا كراهة الإطالة لبسطنا هذا الكلام أكثر من هذا البسط وفرعناه أكثر من هذا التفريع، فإن ذلك سهل ممكن فيه. على أنا قد فتحنا باب ذلك ورسمنا فيه رسماً يسهل على من أراد بسطه وتفريعه والزيادة فيه ما أراد من ذلك»[131].

وخلافاً لهذا الجدل الشكلي الذي يتميز به ردُّ الوراق، فإننا نلمح بوضوح من خلال ردّ عبد الجبار على قول النصارى إن الابن هو الكلمة، حضور المفهوم الإسلامي، بل المعتزلي، لكلام الله في ذهنه. إن الأنموذج الأمثل للكلام الإلٰهي هو القرآن المخلوق «الحادث على ضرب من الترتيب». ولا مجال في نطاق هذا المفهوم لأن يكون الكلام لا أقنوماً ولا شخصاً هو عسى،

(131) المصدر نفسه، 1/85و.

حتى وإن نعته القرآن بأنه «كَلِمَةٌ مِنَ اللَّهِ» و«كَلِمَتُهُ»[132]. ذلك «أن المتكلم إنما يصير متكلماً بأن يفعل الكلام، وأن الكلام لا يكون فعلاً إلا للمتكلم، وذلك يحيل كونه (الله) متكلماً لم يزل ووالداً وأباً، ويوجب أن الكلام حادث. وما تبيّن به من أن الكلام لا يكون كلاماً إلا بأن يحدث على ضرب من الترتيب، ويكون من هذا الجنس المعقول الذي لا ينفك مما يقتضي حدوثه، يوجب فساد هذا القول. ومتى أثبتوا كلاماً على خلاف هذا الوجه لزمهم كل جهالة»[133].

ومتى حصل التسليم بهذه الفرضية لا تستغرب البتة محاولات تفنيد كل المفاهيم التي تتعارض معها. وهو ما نحسبه التأويل الوحيد الممكن للإلزامات التي يردف بها القاضي الفقرة السابقة ولاستفهاماته الإنكارية في قوله: «وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخنا القول بأن لكلامه كلاماً، وأن الكلام أب، وأن الكلام الذي أثبتوه هو حياة وعلم وحركة وسكون، وهو الفاعل الخالق. وبعد، فإذا كانت الكلمة لا تنفك من المتكلم عندهم فلِمَ صارت بأن تكون ابناً أولى من أن تكون أباً؟ وإنما صار الأب فيما بيتنا[134] بكونه أبا أولى، لأنه الأصل للابن ومنه كان الابن ولولاه لم يكن. وعندهم أن الأب لا يتقدم الابن، فلِمَ صار بكونه أبا أولى من الابن؟»[135].

ونعود إلى العلة الرئيسية التي رأى أصحاب الردود أنها السبب الذي وصف من أجله النصارى الله بالنطق وبالولاد، ألا وهي تنزيهه عن النقص. يعارضهم الوراق في تقسيمهم الحي إلى ناطق وغير ناطق واستنتاجهم أن الناطق أفضل بتقسيم آخر على غراره، وهو أن الناطق عالم حكيم وغير عالم ولا حكيم، والعالم الحكيم أفضل، فتثبت خاصة رابعة هي علم وخاصة خامسة هي حكمة[136]. ويسدّ عليهم، صحبة عبد الجبار، منافذ الهروب من هذه النتيجة،

(132) انظر أسفله، الفصل الثاني من هذا الباب.
(133) المغني، 5/98.
(134) في النص المطبوع: بينا.
(135) نفس المصدر والصفحة.
(136) رد الوراق، 1/64ظ.

حيث يعتبر كلاهما أنهم إنما يقعون في التجاهل إن قالوا بأن كل ناطق عالم حكيم، لأنهم ينسبون بذلك العلم والحكمة إلى الأطفال والمجانين[137].

وعورضوا في اعتلالهم - الحقيقي أو المفترض - بأن من لا ابن له ناقص عقيم وأن من يمكنه الولاد أفضل، من وجوه عديدة. فألزمهم البلخي القول إن له عينين ويدين بمثل علتهم تلك[138]، وألزمهم صاحب المغني القول: «إنه متخذ صاحبة لأن من لا يمكنه ذلك كان منقوصاً»[139]. كما اشترك مع أبي عيسى في البرهنة على فساد قياسهم بأن الملائكة أفضل من البشر، وليس في جوهرهم ولا في طبعهم الولادة[140].

ولعل بقية الحجج التي أوردها الوراق لينفي بها أن يكون لله ابن من قبيل الولع بالمنطق والحرص على إفحام الخصم أكثر مما هي ردٌ على أدلة يستعملها النصارى بالفعل. فجوهر الأب في نظره يحتمل أن يكون مولّداً أو غير مولّد. إن كان مولّداً فحيث إن جوهر الابن والروح هو جوهر الأب فهما مولّدان، والابن إذن قد أولد ابناً آخر، وكذلك الروح ولد ابناً غير ابن الأب وغير ابن الابن. وفي ذلك إثبات عدد من البنين لا يحصى. وإن كان جوهر الأب غير مولّد، فقد أتاه الولاد إذن من غير جوهره، ويترتب على ذلك حدوث الولاد أو إثبات جوهر آخر قديم خلافه. وتبعاً لذلك فجائز أن يلد الابن أيضاً لعلة من العلل وكذلك الروح[141].

---

(137) المصدر نفسه، 1/ 75و؛ المغني، 5/ 101.

(138) أوائل الأدلة، ص60.

(139) المغني، 5/ 101. وانظر كذلك ما يقوله ص 102: «على أنه يقال لهم في قولهم إنه يجب أن يكون أباً لكي لا يكون منقوصاً: هلا قلتم إنه أب ووالد على جهة التناسل لكي لا يكون منقوصاً، لأن الذي ينفي النقص هو هذه الأبوة دون ما ذكرتموه مما لا يعقل. وهذا يوجب عليهم كونه جسماً يصح منه من اتخاذ الصاحبة والاستيلاد ما يصح من الواحد منّا. ومن بلغ هذا المبلغ لم نكلمه في النصرانية وكلمناه في نفي التشبيه»، فهو يشير عليهم بقول ثم يناقشهم على أساسه وكأنهم ارتضوه بعدا وقارن بتثبيت دلائل النبوة، ص96.

(140) رد الوراق، 1/ 76ظ؛ المغني، 5/ 101.

(141) المصدر نفسه، 1/ 86و - 86ظ.

ووصف الأب بأن له ابناً إما أن يكون، بحسب رأيه، مدحاً أو ليس بمدح. فإن لم يكن مدحاً وجب أن الأب ليس ممدوحاً بأنه حي ولا بأنه ناطق، وليس من المدح أيضاً للابن أن يكون له أب، وإن كان مدحاً ففي النفي عن الابن أن يكون له ابن تقصير عن غاية من المدح خصّ بها الأب. ومتى لحق النقص أقنوم الابن أو أقنوم الروح خرج عن الإلهية[142].

ويندرج في نفس غرض تنزيه الله عن النقص ما جاء في ردّ الوراق والمغني من تفسير النصارى لكون الله واحداً وثلاثة بأنه جوهر واحد لمباينته الخلق في الصفة ولأنه ليس بمختلف من جوهرين ولا بممزوج من جنسين، وأنه ثلاثة في العدد لأن الثلاثة تجمع نوعي العدد: الشفع والوتر، «وما جمع نوعي العدد كان أكمل مما لم يجمعهما». فلم يستوقف احتجاجهم على التوحيد صاحبي هذين الردين لأنه سبق لهما كما رأينا رفض اعتبار الله جوهراً، أما تبرير القول بثلاثة أقانيم بجمعها لنوعي العدد فقد أولاه الوراق عناية كبيرة، ولا شك عندنا في أنه كان المصدر الذي استقى منه القاضي عبد الجبار أدلته على فساد هذا التبرير الذي لا يخلو من غرابة - إن لم يكن من وحي خيال الوراق - والذي لا يرتضيه «علماء النصارى» بحسب شهادة يحيى بن عدي[143].

يقول عبد الجبار: «وهذا يوجب عليهم القول بأن الأب وحده يجمع نوعي العدد، وكذلك أقنوم الابن والروح. وهذا يوجب أن الأب وحده ثلاثة أقانيم حتى تكون الأقانيم تسعة. وإلا فيجب، إن لم يجمع نوعي العدد، أن يكون منقوصاً على علّتهم، وهذا يوجب في كل واحد من الأقانيم أن يكون منقوصاً، وذلك يوجب أن لا يكون الكل إلهاً وأن يكون النقص قد عمّها. وبعد، فإن عندهم أن الإله في جوهريته ليس بثلاثة وإنما هو ثلاثة في أقنوميته، فيجب على علّتهم أن يكون منقوصاً في جوهريته لأنه لم يجمع نوعي العدد...»[144].

---

(142) المصدر نفسه، 1/ 87و.

(143) في تبيينه غلط الوراق، 1/ 77ظ.

(144) المغني، 5/ 101 - 102. قارن برد الوراق، 1/ 76ظ - 79ظ.

بيد أنه إن صح أن مصدر المغني في هذه المسألة هو ردّ الوراق، فإن هناك عنصراً أغفله القاضي وهو «وقوع العدد» أو عدمه على الجوهر، إذ يذهب أبو عيسى إلى أنه لا مناص من وقوع الجوهر تحت العدد، وإلى أن زعم النصارى أن «العدد لا يلزمه من باب الجوهر» هو تحكم ومكابرة وخروج عن التعارف، وللخصم إذن أن يتحكم فيدّعي أن الأقانيم كذلك لا تعد[145]، فيقول بالخصوص: «ويقال لهم: وما يمنع كون شيء واحد في جوهريته من أن يقع عليه العدد؟ قد يكون الشيء واحداً في الجوهر، واحداً في العدد، وكذلك الجوهران الاثنان المختلفان في جوهريتهما، اثنان في العدد، وكذلك الجواهر الثلاثة. وهل أصل قول الناس أو قول من قال منهم واحد في الجوهر أو واحد في الجنس أو واحد في النوع أو واحد في الوصف، إلا الواحد في العدد؟ وذلك أن الواحد في العدد على الحقيقة ليس بمختلف في نفسه، فاستعاروا هذه اللفظة لما يثبتون له [من] الاتفاق في الجوهرية أو في الجنس أو في النوع أو في الوصف، وينفون عنه [من] الاختلاف في ذلك تمثيلاً بانتفاء الاختلاف عن نفس الواحد في العدد على الحقيقة. وكذلك إذا قالوا هما اثنان، يريدون الاختلاف أو هما جنسان أو نوعان أو ضربان فلم يخرجوهما من العدد، وإن عبّروا بذلك عن الاختلاف وقصدوه به. ولولا صحة أصل ذلك في العدد لما ساغ لهم أن يستعيروا فيعبّروا عنه عن اتفاق ولا عن اختلاف. فتعلقتم أنتم - معشر أهل التثليث - بالفرع وتركتم الأصل وصحّحتم الاستعارة والإجازة وأبطلتم الأصل والحقيقة!»[146]. ومعنى ذلك أن النصارى قد تورطوا في هذه الصيغة الثالوثية وأنهم أرادوا التدليل عليها من الناحية المنطقية لكنهم لم يصلوا إلى مبتغاهم، فكان من اليسير نقدها ودعوتهم ضمنياً إلى التخلي عن تقليدهم والإقلاع عن تشبثهم بالخطإ الذي وقع فيه أسلافهم.

(145) رد الوراق، 1/ 79ظ - 80و.

(146) المصدر نفسه، 1/ 81و - 81ظ.

الأمثلة على مفهوم التثليث

ولم يعب المفكرون المسلمون على النصارى تهافت أدلّتهم العقلية والمنطقية على عقيدة التثليث فحسب، بل عابوا عليهم كذلك التشابيه التي يلجؤون إليها لتقريب «سر الثالوث» من الأذهان. فلم يعيروا أي اهتمام لما عسى أن يدل على هذا التشبيه من تواضع واعتراف بالقصور عن إدراك كنه الإله على حقيقته، وأخضعوه لنقد صارم لا تحتوي نتائجه على أية مفاجأة إذ لا نتوقع أن يقبل الممثَّل به في حين يرفض الممثَّل ذاته، ولا ننتظر بالأحرى سوى إنكار أوجه الشبه بينهما.

وقد انفرد الناشىء بالإشارة إلى جهل «قوم منهم» حين لجؤوا إلى تشبيه اتفاق الأقانيم في الجوهرية واختلافها في الأقنومية باتفاق الأعراض واختلافها «وذلك أن البياض والسواد قد يتفقان بأنهما لونان ويختلفان بأنهما سواد وبياض وليس بينهما شيء يخالف بينهما»[147]، فقرّر أن «الذي ظنوه فاسد» لأن «الذي ادعوه من اتفاق اللونين السواد والبياض ليس هو اتفاقاً في أنفسهما ولا في صور فيهما، وإنما قيل: «اتفقا بأنهما لونان» يراد أن البصر أدركهما. فهاهنا شيء بعد قد جمعهما، كما يقال: «محسوسان»، يراد أن حساً يقع عليهما، و«معلومان»، يراد أن علماً يلحقهما. فلعمري ما وفّق بينهما إلا المعنى، فإن لم يكن ذلك المعنى في ذاتهما لم يتفقا. وكذلك يجب إذا كانت القنومات مختلفة أنها لا تتفق إلا لشيء آخر وفّق بينها، إذ هي مختلفة في أنفسها، أو تكون متفقة في أنفسها فلا تختلف إلا بشيء خالف شيئاً بينها، كما أن البياض والسواد لمّا كانا مختلفين بأنفسهما كان لا بد، إذا اتفقا، من شيء وفّق بينهما إن شاءا حملاً (كذا) فكان صفة لهما وإن شاءا كان جامعاً لهما من خارج، كما قيل «محسوسان» من أجل حس غيرهما و«معلومان» من أجل علم غيرهما...»[148]. وبعبارة أخرى فإن تشبيه اتفاق الأقانيم باتفاق الألوان لا

(147) الكتاب الأوسط في المقالات، ص85.

(148) المصدر نفسه، ص86.

يؤدي ما أريد منه، لأن الأغراض مختلفة في ذاتها بينما يقتضي الإيمان المسيحي الوحدة الأقنومية.

وسواء كان هذا التشبيه شائعاً أو محدود الانتشار، فإن تشبيه النصارى لوحدانية الله وثالوثيته بالشمس والإنسان كان معروفاً لدى أصحاب الردود منذ بداية القرن الثالث/التاسع على الأقل، فقد عرضه الحسني عرضاً مفصلاً، قال حاكياً عنهم: «إن هذا الواحد في الطبيعة ثلاثة في الأشخاص المفترقة، وذلك كالشمس فيما يدرك منها بالحسّ التي هي شمس واحدة في كمالها وذاتها، وثلاثة متغايرة في حالها وصفاتها كل واحد منها غير الآخر في شخصه وصفته وإن كان هو هو في ذاته وطبيعته. فمن ذلك ـ زعموا ـ أن الشمس في عينها كالأب وضوءها فيها كالابن وحرّها منها كالروح، ثم هي بعد وإن كانت لها هذه العدة فشمس لا يشك فيها أحد واحدة، لأن الشمس إن فارقها ضوؤها لم تدع شمساً، وكذلك إن فارقها حرّها لم تدع أيضاً شمساً، بل تسمى الشمس شمساً وتدعى إذا كان هذا كله فيها مجتمعاً.

«وكذلك الإنسان فإنه وإن كان في الإنسانية واحداً فإنا قد نراه وترونه أشياء كثيرة عدداً، منها نفسه وجسده وحياته ومنطقه. فجسده غير نفسانيته ومنطقه غير حياته، لأنه ليس يقدر أحد أن يزعم أن الحياة هي المنطق ولا أنهما جميعاً واحد متفق، لأن كثيراً من الأحياء لا يتكلم ولا ينطق. قالوا: ولسنا نريد بالمنطق القول الذي يسمع سماعاً ولكنا نريد الفكر الذي جعله الله في الإنسان غريزة وطباعاً وفطرة خاصة في الإنسان لا في غيره من الحيوان... ولو كانت الحياة هي المنطق لكان كل حي من الأشياء ينطق، فنطق جميع البهائم كما نطق بنو آدم. قالوا: فلما لم يكن الأمر كذلك دلّ على ما قلنا به من ذلك: فالأب والابن وروح القدس ـ كان دركهم بعقل أو حس ـ قد صاروا في الذات والطبيعة واحداً فرداً وفي الأقانيم التي هي الأشخاص ثلاثة عدداً...»[149].

(149) رد الحسني، ص15.

ورغم وعد الإمام الزيدي بالرد على جميع أقوالهم[150] فإنه لم يبيّن في القسم المخصص لذلك من كتابه مآخذه على هذا التشبيه ـ ولكننا نجد الرد عليه في رسالة الحسن بن أيوب وفي المغني. يقول ابن أيوب في «احتجاجهم بالشمس وأنها شيء واحد له ثلاثة معان»: «فإن ذلك تمويه لا يصح لأن نور الشمس لا يحد بحد الشمس وكذلك حرها لا يحد بحد الشمس، إذ كان حد الشمس جسماً مستديراً مضيئاً مسخناً دائراً في وسط الأفلاك دوراناً دائماً[151]، ولا يتهيأ أن يحد نورها وحرها بمثل هذه الصفة، ولا يقال إن نورها أو حرها جسم مستدير مضيء مسخن دائم الدوران. ولو كان نورها وحرها شمساً حقاً من شمس حق من جوهر الشمس كما قالت الشريعة في المسيح إنه إله حق من إله حق من جوهر أبيه لكان ما قلتم له مثلاً تاماً. والأمر مخالف لذلك فلا يشبهه ولا يقع القياس عليه، والحجة منكم فيه باطلة»[152].

أما استدلال النصارى على أن تعدد الأقانيم غير متعارض مع التوحيد بأن الإنسان يكون حياً ناطقاً مائتاً دون أن يفيد ذلك أنه ثلاثة أناس، فقد بيّن عبد الجبار أن هذا التمثيل في غير محله لأن فيه قياس القديم على المحدث واعتبار الله «مبنياً بنية مخصوصة» بالإضافة إلى أن هذا التمثيل لا يستقيم إلا متى كانت كل من صفتي الحياة والنطق إنساناً، كما أن كلاً من أقنومي الابن والروح إله، فيقول بالخصوص: «إن الإنسان لم يكن إنساناً لأنه حي ناطق مائت، وإنما صار إنساناً لما بان منه من سائر الحيوان من البنية. ولو كان إنساناً لما ذكره [النصراني] لم يخرج من أن يكون الذي صحح فيه ما قاله البنية وأن لا يرجع بهذه الصفة إلى شيء واحد في الحقيقة، بل يرجع إلى أشياء مبنية، كل جزء منها[153] ليس بإنسان

(150) «ونحن إن شاء الله مبتدئون فرادّون لباب فباب بما يقولون ويحددون»، المصدر نفسه، ص18.

(151) من الواضح أن الكاتب يفكر على أساس المعلومات المتوفرة في عصره والتي تعتبر الشمس تدور حول الأرض.

(152) الجواب الصحيح، 2/330. وقارن بالمغني، 5/103: «وهذا بعيد لأن ضياء الشمس غير الشمس وصفته تخالف صفته وبعضه غير بعض؛ وذلك لا يصح عندهم في الأقانيم».

(153) في النص المطبوع: منا.

البتة. وهذا يوجب عليهم أن كل واحد من الأقانيم ليس بجوهر، وعندهم أنه جوهر خاص وإن كانت البنية جوهراً عاماً. على أن ما قالوه يؤكد قولنا، لأننا نجعل لكل جزء من الإنسان من الحكم ما نجعله للآخر، فيجب أن يجعلوا لكل واحد من الأقانيم من الحكم والصفة ما للآخر. وفي هذا نقض جميع ما يعتمدون عليه. وإنما صح كون الأجزاء الكثيرة إنساناً واحداً وحياً لأنه يحيا بحياة تحلّه، ومن حقها أن لا توجب الحكم له إلا بحصول أجزاء كثيرة منها في أجزاء كثيرة من الجواهر مبنية. والقديم تعالى لا يصح أن يكون إنما صار حياً لكونه مع غيره مبنياً بنية مخصوصة لأن ذلك يوجب كونه جسماً محدثاً»[154].

كما يردّ في موضع آخر على من يماثل بين الجوهر الواحد والأقانيم الثلاثة من جهة وبين العشرة الواحدة والآحاد الكثيرة أو الإنسان الواحد والأبعاض الكثيرة من جهة أخرى، بحجج مماثلة مبرزاً مرة أخرى عدم صحة وجه الشبه، فيقول: «إنا نثبت آحاد العشرة متغايرة في الحقيقة ونصفها بقولنا عشرة لتبين بهذه الجملة من سائر الأعداد وجملها، ونقول واحدة لتبين أنها[155] من هذه الجملة مرة واحدة، وليس في ذلك تناقض إذا وقعت على المعاني التي أوردناها. وليس يصح ذلك لكم لأنكم لا تثبتون الأقانيم متغايرة ولا تفيدون

(154) المعني، 5/ 104. والملاحظ أن المسيحيين إلى اليوم ما زالوا يقبلون هذه التشابيه وأمثالها لتقريب مفهوم الثالوث من الأذهان. فقد جاء مثلاً في وثيقة حديثة صادرة عن جمع من الكاثوليك في تونس يقصدون منها مساعدة أبناء دينهم على الجواب عن الأسئلة التي، يتوجه بها إليهم المسلمون ما يلي: «لكي نتكلم عن الله بلسان البشر نرى أنفسنا مجبرين أن نستعمل عبارات متعددة، ومهما كانت عبارة واحدة كاملة فإنها عاجزة أن تكشف لنا حقيقة الله الذي لا حدّ له. فإذا أردنا أن نتكلم عن الشمس مثلاً نبدأ بقولنا إن محيطها دائري وإنها مصدر الحرارة وإنها مضيئة، والشمس واحدة لا ثلاث شموس. وإذا أردنا أن نتكلم عن النار نذكر الدفء الصادر عنها ولهيبها وضوءها، والنار واحدة لا ثلاث نيران. كذلك قد يكون الرجل مهندساً في مهنته وزوجاً بالنسبة إلى زوجته وأباً بالنسبة إلى بنيه، وهو رجل واحد لا ثلاثة رجال...»، جواباً عن الأسئلة الملقاة علينا Pour répondre aux questions qu'on nous pose، الملف IV من السلسلة الثانية، الله واحد وثالوث، ص2 (نص مرقون).

(155) في النص المطبوع: أنه.

بقولكم جوهر واحد أنها جملة واحدة، وكذلك لا تجرون[156] هذه اللفظة على سائر المعدودات إذا بلغت ثلاثة كإجرائنا لفظة العشرة على كل معدود بلغ هذا المبلغ. فقد بان زوال التناقض عما قلناه ولزومه ما قلتموه.

«وإنما نريد بقولنا في أبعاض الإنسان أنها أبعاض كثيرة نريد بذلك أن كل بعض منها غير الآخر ويصلح لما لا يصلح له الآخر، ونعني بقولنا: «إنسان واحد» أنها جملة تشتمل على هذه الأبعاض يصح أن تختص بكونها فاعلة واحدة وقادرة واحدة. وذلك معقول لا تناقض فيه، ولا يتأتى لكم مثله لأنكم لا تفيدون بقولكم «جوهر واحد» جملة ذات أقانيم تختص بحكم لبنية حصلت فيها أو ما يجري مجراها...»[157]. وهذه الجملة الأخيرة بخاصة هامة لأنها تدل، من بين شواهد عديدة، على فهم لحقيقة العقيدة الثالوثية - في حدود إمكانية فهمها طبعاً - وعلى رفض لها في آن. وهذا خلاف الفكرة الشائعة عند المسيحيين من أن المسلمين لم يفهموا قط عقائد النصارى حتى عندما كانت الظروف مواتية لذلك، كما هو الشأن في العراق في القرن الرابع/العاشر وأنهم إنما يطعنون في ما لا يفقهون[158].

أما الباقلاني فقد سجّل هو أيضاً تمثيلهم للجوهر والأقانيم بالإنسان ويده والعشرة والواحد منها، لكنه زاد التشبيه بالقصيدة والبيت منها وبالسورة والآية، فكان جوابه: «إنما لم يجز إطلاق الخلاف والوفاق فيما ذكرتم لأن قولنا

(156) في النص المطبوع كذلك: «ولا تفيدوا بقولكم... وكذلك لا تجروا».

(157) المغني، 5/ 89 - 90. وقد أورد عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة نفس الحجج ملخصة على من شبّه بالإنسان وأجزائه وبالعشرة وآحادها وكذلك بالدار الواحدة وإن اشتملت على بيوت وأروقة، ص293.

(158) يقول ر. أرنلديز مثلاً: «On peut donc affirmer que jamais les docteurs de l'islam, même placés dans les meilleures conditions comme ce fut le cas en Iraq au dixième siècle en particulier, **n'ont réussi à comprendre** les dogmes chrétiens» R. Arnaldez, Jésus fils de Marie prophète de l'islam، ص232 (نحن سطرنا). وانظر نقدنا لهذا الكتاب في مجلة إسلاميات مسيحيات، عدد 7 (1981)، ص ص278 - 281.

«إنسان» واقع على الجملة التي منها اليد وكذلك العشرة والواحد منها والبيت والقصيدة والآية والسورة. ومن المحال أن يكون الشيء مثل نفسه وغيره أو خلاف نفسه وغيره. وقولنا: «جوهر» ليس بواقع عندكم على الجوهر والأقانيم التي هي خواصه ولا من أسماء الجمل[159]، فسقط ما سألتم عنه»[160].

والتشبيه الأخير الذي التجأ إليه النصارى لم يكن القصد منه الاستدلال على إمكانية احتواء الشيء الواحد على معان عديدة دون أن يؤدي ذلك إلى تكثيره، كما هو الشأن في الأمثلة السابقة، بل سعوا من خلاله إلى البرهنة على أن «تولد الابن من الأب ليس كولاد المتناسلين ولكنه على نحو تولد الكلمة من العقل وحر النار من النار وضياء الشمس من الشمس» أي إنه لم يكن «من طريق المباضعة والمزاوجة» ولا يقتضي بالتالي تشبيهاً (Anthropomorphisme). والجدير بالملاحظة في هذا المحال أن أبا عيسى الوراق والقاضي عبد الجبار لم يستعملا في الرد على هذا التمثيل الأدلة نفسها وإن التقيا في النتيجة النهائية. فيسجل الوراق بادىء ذي بدء أنهم يقرّون بأن مريم ولدت المسيح ابن الله ولاد الناس المتناسلين لا من طريق المباضعة ولا من طريق المزاوجة[161]، بحيث لا وجه لهم في إنكار ولادة الابن ولادة طبيعية[162]. ثم يبيّن أن الابن عند النصارى لا يعرض له من العلل ما يعرض للعقل والنار والشمس، وبذلك ينتفي الشبه بينه وبينها. وإن نفوا عنه الشبه بالمتناسلين لأنهم أجسام مركّبة فإن الشمس والنار جسمان مركّبان، والعقل إما عرض وإما جوهر لا يقوم بذاته، ويجب عليهم إذن نفي الشبه بها كذلك. أما إن كان الفرق بين ولادة الابن وولادة المتناسلين من باب أن هؤلاء يجوز أن يولدوا ويجوز أن لا يولدوا وهو

(159) لم نعثر على تعريف لهذا الاستعمال الذي ورد كذلك عند القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة، ص293، ونرجّح أنهما يقصدان بـ«أسماء الجمل» «أسماء الجمع» (قوم، إبل، الخ). وقد أكد لنا الأستاذ عبد القادر المهيري أن «أسماء الجمل» ليس من اصطلاحات النحاة.

(160) التمهيد، ص85.

(161) أي أنها ولدته كما تلد سائر النساء وإن لم تحمل به بأن تزوجت أو ضاجعت رجلاً.

(162) رد الوراق، 1/ 88و.

ليس كذلك، فإن ولاد العقل والنار والشمس مما يجوز أن يقع دونه الموانع فلا يكون ويجوز عليه الزيادة والنقصان والتغيير والتبديل، بينما هم لا يجيزون كل هذا عليه[163].

ومن الناحية الشكلية فإن هذه المسألة تقتضي في نظره أربعة احتمالات:

- أنهم شبهوه بما يشبهه من كل الوجوه، فيلحقون إذ ذاك بالمشبهة!
- أنهم شبهوه بما لا يشبهه، فيلزمهم أن يشبهوا بين المختلفات وأن يوافقوا بين المتضادات، وهو التجاهل بعينه، بالإضافة إلى أنه لا وجه لهم في هذه الحالة في نفي الشبه بولاد المتناسلين؛
- أنه يشبه الشيء الذي شبهوه به من جهة ويخالفه من جهة، فيجب حينئذٍ أن يكون حكم القديم من جهة ما أشبه المحدث حكم المحدث وأن يكون حكم المحدث من جهة ما أشبه القديم حكم القديم، ويكون الأب على قياس قولهم ليس بقديم ولا رب ولا إله ولا خالق ولا مدبر، وكذلك الابن؛
- وأخيراً أن تولد الابن من الأب مقارب لتولد الكلمة من العقل وحر النار من النار وضياء الشمس من الشمس لا مشبه على التحقيق. وجوابه أن المقاربة لا تكون إلا بضرب من الاشتباه، ولا يخالف ولاده إذن ولاد المتناسلين إلا بمثل ما يختلف به ولاد أولئك عن بعضهم بعضاً. على أن «المقاربة هاهنا مع نفي الاشتباه مناقضة أو تعليق لفظ لا على معنى»[164].

وقد ردّ القاضي عبد الجبار على هذه التشابيه الثّلاثة كلاً على حدة، فبدأ بتمثيل تولد الابن من الأب بتولد الكلمة من العقل قائلاً: «إن الكلمة لا تتولد من العقل لأنها قد تحصل من غير العاقل، وقد يحصل العقل فيمن لا يمكنه الكلمة، وإنما صح ترتيبها بالعلم على سبيل الاختيار من الفاعل، لا أنها تتولد

(163) المصدر نفسه، 1/ 88و - 89و.

(164) المصدر نفسه، 1/ 89ظ - 92و.

من العقل. فإن قال: أردت بالكلمة العلم، قيل له: إن العلم هو نفس العقل إذا أشير به إلى العلوم الضرورية، وإن أردت العلوم المكتسبة وما يجري مجراها فذلك مما لا يتولد عن العقل لخلو العقل منه وصحة ذلك فيه». ثم أضاف: «على أن ما لأجله يمنعون من كونه أباً على جهة التناسل لما فيه من إيجاب حدثه، يوجب المنع من كونه أبا على جهة تولد الكلمة من العقل لأن ذلك لا يكون إلا في الأمور المحدثة». بحيث يعود الأمر باستمرار إلى رفض المسلمين قياس المفارق على الطبيعي مهما كانت الأمثلة المضروبة.

واهتم بعد ذلك بالتشبيه الثاني فقال: «فأما تولد حر النار من النار فلا يصح، لأن حر النار لو تولد من جوهره لوجب في كل جوهر أن يكون بمنزلة النار في الحرارة. فإن قال قائل: يتولد لا من جوهره لكن من كونه ناراً، قيل له: كأنك قلت إن الحر يتولد من الحر والجواهر أو الحر وحده. وهذا يوجب كون الشيء متولداً من نفسه. فإن قالوا: عنينا بذلك أن كونه ناراً لا يعقل إلا وله حرّ، وكذلك القول في تولد الابن من الأب، قيل لهم: فيجب أن تثبتوه أولاً أباً ثم تثبتوا له ابناً يتولّد عنه. على أن إثباته ناراً هو إثبات الحرارة فيه، لا أنا نقول إن الحرارة تتولد عنه. فيجب أن تثبتوا أباً وابناً معاً على أنهما أصلان، وذلك يغنيهم عن ذكر التولد».

وخصص أخيراً فقرة لبيان فساد التشبيه الثالث، فقرر في البداية أن القول في تولد الضوء من الشمس كالقول في المثالين السابقين، ثم أكد «أن الضوء أجسام، والجسم لا يتولد من جسم، وإنما وجب أن يكون له ضوء لصقالته واختصاصه بما هو عليه من الضياء لأن من حق الجسم، إذا كان هذه صفته، أن يكون له ضوء لا أن هناك شيئاً يتولد عن غيره. ولا فرق والحال هذه بين أن يقال إن الشمس يتولد عن ضيائه وبين من قال إن ضياءه يتولد عنه!»[165]. ولا ينبغي أن نتسرع في الحكم على خطإ هذا الاستدلال من الناحية العلمية، فإنما كان الرجل يستنجد بما وصلت إليه المعرفة في عصره في ميدان الفيزياء

(165) المغني، 5/ 102 ـ 103.

والبصريات أو في غير ذلك من الميادين، وكان استيعابه لمعارف عصره وتوظيفها في خدمة عقيدته دليلاً على حيوية الفكر الإسلامي. وإذا كنا اليوم لا نرتضي النتائج التي وصل إليها فلعل في منهجيته ما يبقى صالحاً على مر الزمان.

الرد على الملكية

في المباحث السابقة كلها كان النصارى على اختلاف فرقهم معنيين بالرد على عقيدة التثليث، لكن عدداً من النصوص احتوت إلى جانب هذه المباحث على ردود خاصة بالملكية من جهة وباليعقوبية والنسطورية من جهة أخرى. وبالنظر إلى ما لاحظناه في هذا الصدد من اعتماد الباقلاني وعبد الجبار اعتماداً كاملاً على الوراق، فإننا سنتتبع ما جاء عند هذا الأخير ونكتفي بالإحالة عند الاقتضاء على التمهيد والمغني.

كان منطلق الرد على الملكية قولهم الذي سبق أن رأيناه «إن الأقانيم هي الجوهر والجوهر غير الأقانيم» فاعتبر ذلك إثباتاً لجوهرين قديمين أو للجوهر رابعاً للأقانيم في العدد. ومتى أنكروا أن يكون هذا ملزماً لهم لم يكن قولهم إن الجوهر غير الأقانيم وليس برابع لها بأعجب من قولهم إن الأب إله والابن إله والروح إله دون أن تكون ثلاثة آلهة، إذ «ليس مَحَقٌ واحد من أربعة في العدد بأعجب من محق اثنين من ثلاثة في العدد» ولا فرق بين «الأقنوم قديم في الجوهر» و«ثلاثة أقانيم قدماء في الجوهر»[166].

ودارت جل المناقشة للملكية حول محور أساسي هو العلاقة بين الجوهر والأقانيم ومدى موافقة ذاك لهؤلاء أو مخالفته لها ونوعية الاتفاق والاختلاف، وذلك بحسب الأوجه الأربعة التالية:

أولاً: الجوهر موافق للأقانيم من جميع الجهات. وهذا يعني بحسب أبي

(166) رد الوراق، 1/ 33ظ ـ 37و ـ 40ظ. قارن بالتمهيد، ص ص82 ـ 83، والمغني، 5/ 96 ـ 97.

عيسى أن الجوهر مختلف في نفسه موافق للمختلفات، فيبطل قولهم إن الجوهر غير الأقانيم ويسقط خلافهم لليعقوبية، ويثبت جوهر آخر غيره، علاوة على ما في هذا الوجه من التخليط. كما أنه يقتضي أن الأقانيم موافقة للجوهر من جميع الجهات، فهما إذن متفقان في التوحيد وفي التثليث. وبما أن الأقانيم جوهر واحد عام، والجوهر ثلاثة أقانيم، فيجب إثبات جوهرين متغايرين هما ستة أقانيم(167).

ثانياً: الجوهر موافق للأقانيم من بعض الجهات. ومن رأيه أنه يستغني إذن عن أقانيم ثلاثة جوهرها الواحد غيرها إن كانت الموافقة في الأقنومية؛ وهو بالتالي أب، ابن، روح واحد فقط لا ثلاثة، ويترتب عنه أيضاً إما أنه أبو نفسه وابن نفسه وروح نفسه أو أنه أب لا لشيء وابن لا لشيء وروح لا لشيء(168).

على أن الجوهر إن كان موافقاً للأقانيم من بعض الجهات فلا بد من أن يكون في نظره مخالفاً لها من جهات أخر أو من جهة من الجهات، وذلك يحتمل:

- أن الجهة التي منها وافق هي الجهة التي منها خالف: فليس لقولهم معنى، ويكون وافق من حيث خالف(169)؛
- أن الجهة التي منها وافق غير الجهة التي منها خالف: فغير الجوهر إذن قديم؛ ويضطرون إلى خلاف قولهم أي إلى إثبات جوهرين مختلفين أو عرض قديم؛
- أن الجهة التي منها خالف هي نفسه: وإذ ذاك فالجهة التي منها وافق غير نفسه، ولا بد من قديم ثان؛

(167) المصدر نفسه، 1/ 18ظ - 20ظ - 25و.
(168) المصدر نفسه، 1/ 21ظ - 23ظ.
(169) ويستنتج من هذه الحالة، في موضع آخر، وجوب إثبات قديم غير الجوهر وغير الأقانيم، المصدر نفسه، 1/ 29ظ.

- أن الجهة التي منها وافق هي أعيان الأقانيم: فالجهة التي منها خالف إذن غير الأقانيم، ويؤدي ذلك أيضاً إلى إثبات جهتين متغايرتين، مختلفتين قديمتين؛
- أن جهة الاتفاق هي الجوهر وجهة الاختلاف هي الأقانيم: فيبطل حينئذٍ أن يقع بين هذين اتفاق أبداً، ذلك أنه إما أن تكون نفس الجوهر هي وفاقه فلا يجوز أن يخالفها من جهة من الجهات، وإما أن تكون نفس الأقانيم هي الخلاف بينها وبين الجوهر فلا يجوز أن يقع بينهما اتفاق(170).

ثالثاً: الجوهر مخالف للأقانيم من كل جهة: يقتضي ذلك أن كل واحد من الأقانيم ليس بإله إن كان الجوهر إلهاً، وأن الجوهر ليس بإله إن كان كل واحد منها إلهاً(171).

رابعاً: الجوهر ليس بمخالف للأقانيم ولا بموافق لها: فيؤكد أن «العيان والوجود» يكذّبان هذه المقالة(172).

ويتعرض الوراق في أثناء هذه المناقشة إلى تمثيل الملكية للاختلاف بين الجوهر والأقانيم بخلاف الكل للبعض والبعض للكل، وتشبيههم علاقة الجوهر بالأقانيم بعلاقة الإنسان بأعضائه والجسم بأبعاضه والنار بحرّها وضيائها، فيبين فساده من حيث «مثّلوا ما أوقعوا فيه التغاير بما لم يوقعوا فيه التغاير»، ويعقّب على استدلالهم بأن الشيء الواحد لا يكون موافقاً لنفسه ولا مخالفاً لها، وأنه لا بد لكل المتغايرين من أن يكون أحدهما نظيراً لصاحبه فهو وفاقه، أو ليس بنظير فهو خلافه(173).

ويمر بعد ذلك إلى بحث جوانب أخرى من علاقة الجوهر بالأقانيم

(170) المصدر نفسه، 1/ 25و - 29ظ. وقارن بالتمهيد، ص84.
(171) المصدر نفسه، 1/ 30ظ.
(172) المصدر نفسه، 1/ 31و. قارن بالتمهيد، ص85.
(173) المصدر نفسه، 1/ 30 و، 32و - 32ظ. وانظر أعلاه ما يتعلق بالأمثلة على مفهوم التثليث المنسوبة إلى النصارى عموماً.

فيتعجب من أن يصير أحد طرفي العلاقة أقانيم والطرف الآخر ليس بأقانيم إن كانا متفقين، ويسجّل على الملكية الخروج عن أصلهم بإثبات جوهرين، إن كانا مختلفين. ثم يتساءل، إن قالوا إنهما ليسا متفقين ولا مختلفين، عن العلة في مخالفتهم بين صفاتهما ومعانيهما إن لم يكونا مختلفين، وفي وصفهم إياهما بالإلٰهية إن لم يكونا متفقين. ويلزمهم بصفة خاصة أن لا يثبتوا جوهراً غير جوهر الخصوص وأن يصرّحوا بإثبات جوهرين أحدهما غير الآخر، أي الوقوع في التثنية، إذا كان «الجوهر غير الأقانيم والأقانيم جوهر هو الجوهر العام وإن كان الجوهر العام غيره»، مذكّراً بالقاعدة التي ما انفك يركّز عليها في كامل الجزء الذي عقده لدحض عقيدة التثليث، وهي أن موافقة الشيء لنفسه ومخالفته لها من باب قلب الحقائق وإبطال ما يعقل[174].

وكان آخر عنصر تناوله الوراق في رده على الملكية إضافة الفعل إلى الجوهر أو إلى الأقانيم. فاستنتج من قولهم إن الجوهر غير الأقانيم أن فعله غير أفعالها ومشيئته غير مشيئتها وخلقه وملائكته ورسلهُ وأنبياءه وكتبه وأمره ونهيه وثوابه وعقابه ودنياه وآخرته غير أمورها. وإذا ثبت الفعل للجوهر لا للأقانيم أن فعله غير أفعالها ومشيئته غير مشيئتها وخلقه وملائكته ورسلهُ وأنبياءه وكتبه وأمره ونهيه وثوابه وعقابه ودنياه وآخرته غير أمورها. وإذا ثبت الفعل للجوهر لا للأقانيم فقد انتفى عنها الفعل والعلم والقدرة وغير ذلك من الأوصاف المضافة إليه، أما إن كان الفعل للأقانيم لا للجوهر فالإلٰه القديم إذن لا فعل له ولا صنع ولا تدبير ولا علم ولا قدرة[175].

والملاحظ أن أبا علي الجبائي قد أثار ـ فيما أثبته عبد الجبار في المغني ـ مسألة الفعل في الثالوث المسيحي، لكنه لم يخص الملكية بردّه وإنما ألزم النصارى بعامة «بإثبات ثلاثة فاعلين، لأنهم إن قالوا إن الفاعل هو الأب[176]

---

(174) المصدر نفسه، 1/ 33ظ ـ 36ظ.

(175) المصدر نفسه، 1/ 40ظ ـ 41و.

(176) في النص المطبوع: «هو الإنسان»، وقد أصلحنا حسبما يقتضيه السياق بالاعتماد على ما جاء في نسخة «خ» حسب المحقق، ص93، هامش 2.

لزمهم أن يكون هو الإلٰه وفي ذلك إبطال قولهم بأن الإلٰه جوهر واحد أقانيم ثلاثة. . . فلا بد من القول بأن الفعل فعل الأقانيم الثلاثة، وهذا يوجب كون كل واحد إلٰهاً. . .» وأكّد استحالة أن يكون فعل الثلاثة فعل واحد إذ «إن الفعل الواحد يستحيل كونه فعلاً لفاعلين لأن ذلك يوجب أن يصح من أحدهم أن يفعله ومن الآخر أن يتركه»[177].

وقد ختم أبو عيسى هذا العنصر بمعادلة رياضية وردت في نطاق رده على الملكية، إلا أنها في الحقيقة تجاوزهم لتشمل جميع القائلين بالتثليث وتتعلق بتعريف الإلٰه: أهو الجوهر دون الأقانيم، أم هو الأقانيم دون الجوهر، أم هو الجوهر والأقانيم، أم أن الجوهر إلٰه والأقانيم إلٰه؟ فحصرهم في هذه الإمكانيات الأربع واستخلص ما يترتب على كل واحدة منها، فرأى أنهم في الحالة الأولى يخرجون الأب والابن والروح من الإلٰهية، وأن الحالة الثانية تقتضي أن الجوهر القديم ليس بإلٰه، والثالثة أن الأب والابن والروح ليست بإلٰه ومن عبدها فلم يعبد إلٰهاً ما لم يعبد معها الجوهر الذي هو غيرها. وإذا كانت الحالة الأخيرة فهم يثبتون إلٰهين[178]، بحيث لا مهرب لهم متى تشبثوا بهذه العقيدة من أن يؤمنوا بنتائجها الفاسدة مهما كان الوجه الذي يفسرونها به.

الرد على اليعقوبية والنسطورية

ولم تحظ مقالة اليعقوبية والنسطورية التي تطابق بين الجوهر والأقانيم

---

(177) المغني، 5/ 93 ـ 94. قارن بتثبيت دلائل النبوة، ص111.

(178) رد الوراق، 1/ 41ظ ـ 42و. وجدير بالملاحظة أن الباقلاني ختم كذلك رده على الملكية بفقرة تتعلق بألوهية الأقانيم عند الفرق الثلاث: «وكذلك يقال لهم (أي الملكية) ولليعقوبية والنسطورية، في قولهم: «إن الأب إلٰه وإن الابن إلٰه وإن الروح إلٰه مع ذلك واحد»، لأنه إذا كان كل واحد منهم إلٰهاً فهم ثلاثة آلهة. فلا معنى لقولهم: «إلٰه واحد» وهم قد جعلوا الإلٰهية لكل واحد منهم»، التمهيد، ص83؛ بينما تابع عبد الجبار تقسيمات الوراق باستثناء الحالة الأخيرة، ولم يصرح بكونه يرد على الملكية وحدهم أو على النصارى عموماً وإنما استعمل صيغة تحتمل المعنيين: «وبعد فلا يخلو الإلٰه من أن يكون. . . فإن قالوا. . . لزمهم. . .»، المغني، 5/ 97.

بحسب كل من الوراق والباقلاني، بالعناية نفسها التي حظيت بها مقالة الملكية. ولعل السبب في مؤاخذة هؤلاء بصفة أشد هو، كما يذهب إلى ذلك آبل (Abel)[179]، الدور الرئيسي الذي قاموا به في الجدل المسيحي الإسلامي. ولكن ربما كانت وضعيتهم السياسية هي كذلك من عوامل تلك الشدة تجاههم من حيث كان مذهبهم هو المذهب الرسمي للإمبراطورية البيزنطية، وغير بعيد أيضاً أن تكون نظريتهم في التثليث قد استحقت نصيباً أوفى من الاهتمام باعتبارها السائدة عند أغلب النصارى، فيكون لنا في ذلك شاهد ضمني على وعي المسلمين بحقيقة ميزان القوى داخل الكنائس المسيحية، وإنما حظي اليعقوبيون والنسطوريون بمعاملة تسويهم في الظاهر بالملكية لأنهم كانوا ممثلين بكثافة في البلاد الإسلامية، في العراق والشام ومصر بخاصة.

نسب أبو عيسى إذن إلى اليعقوبية والنسطورية قولهم إن «الجوهر هو الأقانيم والأقانيم هي الجوهر»، وردّ عليهم على هذا الأساس فركّز حججه على التناقض الموجود في المطابقة بين شيئين أحدهما غير مختلف، وهو الجوهر، والثاني مختلف، وهو الأقانيم. وبيّن في البداية أن اختلاف الأقانيم في الأشخاص وفي الخواص لا في الجوهرية لا يعصمهم من هذا التناقض، كما أن اختلافها، إن كان اختلافاً للجوهر في خواصه، يؤديهم إلى كون الجوهر مختلفاً أو إلى أن الجوهر غير الأقانيم[180]. وبعد أن لاحظ أن جوهرية الجوهر إن كانت هي خواصه فذلك يعني أنه مختلف فيما ليس هو مختلفاً فيه، وفيه إبطال التثليث مع المناقضة[181]، اهتم بصفة خاصة بالعلة في اختلاف الأقانيم، وهي لا تخلو في نظره من أن تكون:

- لأنها جوهر، فيوجبون على الجوهر الاختلاف؛
- أو لعلة أخرى، فيثبتون علة غير الجوهر - وهو خلاف قولهم!؛

(179) A. Abel, Le chapitre sur le Christianisme dans le Tamhid، ص3.

(180) رد الوراق، 1/11ظ - 14. ونذكّر بأن يحيى بن عدي يذهب في رده على الوراق إلى أن هذا القول هو بالفعل مذهب اليعقوبية والنسطورية.

(181) المصدر نفسه، 1/13ظ - 15و.

- أو لأن أنفسها أو معانيها أو أعيانها أو أشخاصها مختلفة، فتكون الأنفس المختلفة هي الجوهر الواحد، وفي ذلك مناقضة؛
- أو لأن أنفسها مختلفة، ونفس كل واحد هي جوهره، فالجواهر إذن مختلفة.

وألزمهم إثر ذلك ثانية بالرجوع إلى قول الملكية أن الجوهر غير الأقانيم متى قالوا إن أعيان الأقانيم مختلفة وجوهرها متفق وجوهرها المتفق غير أعيانها المختلفة[182].

وختم رده على اليعقوبية والنسطورية بثلاثة احتمالات لا يفيدهم اللجوء إلى أي واحد منها، فهم إن قالوا إن الأقانيم جوهر يكونون قد أثبتوا جوهرين قديمين واحداً مختلفاً والآخر غير مختلف، وإن نفوا أنّها جوهر أخرجوا الأقانيم من الإلٰهية، وأخيراً إن ركنوا إلى أن الأقانيم هي الجوهر والجوهر ليس بمختلف والأقانيم مختلفة فقد وقعوا في التناقض من حيث كان المختلف عندهم ليس بمختلف[183].

أما الباقلاني فقد خصص للرد عليهم فقرة استدرجهم فيها بصفة تصاعدية وبحسب طرق الجدل المعروفة[184] إلى النتيجة نفسها التي سعى إليها الوراق قبله، وهي تناقض ما ذهبوا إليه من مطابقة الجوهر للأقانيم، فيقول بالخصوص: «فإن قالت اليعقوبية والنسطورية: ليس الجوهر بغير الأقانيم، قيل لهم: أفليس الجوهر غير مختلف من حيث كان جوهراً ومن حيث لم يكن

(182) المصدر نفسه، 1/15و - 16ظ.

(183) المصدر نفسه، 1/16ظ - 18و.

(184) انظر مثلاً في هذا المجال الطبعة الجيّدة التي أصدرها تشارلس بترورث (Charles E. Butterworth) لكتاب ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل (لأرسطو) وقارن بالبابين 66 و67 «في أدب الجدل» من كتاب القرقساني، الأنوار والمراقب، 2/486 - 494. ومن الطريف من جهة أخرى أن تكون حجج المفكر اليهودي القرائي على النصارى في التثليث وألوهية المسيح شبيهة بحجج معاصريه من المفكرين المسلمين (ق4/10). انظر ص ص187 - 190، 198 - 222 من نفس الجزء.

معدوداً ومن حيث لم يكن خواص متباينة المعنى؟ فإن قالوا: أجل ـ وهو قولهمَ ـ قيل لهم: أفليس الأقانيم مختلفة من حيث هي خواص متباينة المعنى ومن حيث هي معدودة ومن حيث هي أقانيم ومن حيث إن الابن منها تدرع واتحد بجسد المسيح عليه السلام دون الروح؟ فإن قالوا: نعم ـ ولا بد من ذلك ـ قيل لهم: فإذا كان الجوهر هو الأقانيم والأقانيم مختلفة معدودة متباينة في الاختصاص... فيجب أن يكون نفس الجوهر الذي ليس بمعدود ولا مختلف ولا متحد ولا متباين المعنى هو نفس المختلف المعدود المتباين المعنى المتحد. وهذا جهل ممن صار إليه، وليس ذلك من قولهم في الجوهر، ولا خلاص لهم منه!»[185].

وهكذا لم يحتفظ صاحب التمهيد من أدلة أبي عيسى إلا بما يبرز التناقض الباطني في مقالة كل من الملكية من ناحية واليعقوبية والنسطورية من ناحية أخرى، ولم يسايره في «ضرب بعضهم ببعض» فيلزم الملكية بقول اليعقوبية والنسطورية ثم يلزم هؤلاء بقول أولئك.

خصائص الردود في هذا الغرض

والحق أن أي واحد من أصحاب الردود لم يبلغ شأو الوراق في الإحاطة بموضوعه سواء تعلق الأمر بآراء فرقة معينة أو بعقائد النصارى بعامة. لقد كان شاعراً بأنه يكرر أحياناً الأدلة نفسها، فيقول مثلاً إثر مناقشته لوقوع العدد على الجوهر والأقانيم: «وهذا الكلام أو أكثره قد مرّ في موضع قبل هذا من الكتاب، فذاك موضع له، وهذا موضع له أيضاً»[186]. كما أنه برر المنهج الذي توخاه والمتمثل في تفريع المسائل على حسب ما تحتمل من الوجوه بقطع النظر عن أنها مما يحتج به النصارى أو مما لا يحتجون به، في مناسبتين. يقول في الأولى:

(185) التمهيد، ص ص 81 ـ 82.

(186) رد الوراق، 1/ 81ظ. ويقول كذلك مبرراً لإعادة ما احتج به أسلافه من أصحاب الردود على النصارى: «وأول هذا الكلام الذي سألناهم عنه في العلم كلام قد سألهم عنه بعض من كان قبلنا، ولكننا فرّعناه وزدنا فيه، فمن أجل ذلك أثبتناه في كتابنا»، 1/ 86و.

«ولا بد في رسم الكلام وتنزيله منازله من أن يبدأ فيه بذكر الأوجب فالأوجب والأقرب فالأقرب ـ قاله الخصم أو لم يقله ـ ثم يساق إلى آخر ما فيه من واجبه مما يظن أن الخصم يتعلق به، ولا سيما إذا كان الكلام مخلداً في الكتب لا محاورة الخصم، لأن المحاورة إنما تكون على قدر ما يلفظ به الخصم، والكلام المخلد في الكتب يساق على ما يلزم فيه. فلذلك سقنا الكلام على واجبه، وإن كان فيه تقديم ما لعلهم لا يختارون الإجابة به وتأخير ما لعلهم يعوّلون عليه. وكلّ فقد أتت عليه الحجة وأتى عليه البيان بعون الله ومنه».

ثم يضيف: «وليس ببعيد أيضاً أن يشتد الكلام على بعضهم في بعض الأوقات فيلجأ إلى أن يجيب ببعض ما قدمنا ذكره من تلك التقاسيم مصححاً أو متخلّصاً أو مدافعاً. فإنه ربما اشتد الكلام على بعض من لا ورع له في دينه أو لا علم له بما يجب له وعليه في مذهبه فترك أصله وأجاب بخلاف أجوبة أصحابه واحتال بكل ضرب يقدر عليه. نعم! حتى ربما أجاب بما هو حجة عليه يظن أنه له. ويدور الكلام أحياناً فتتشعب طرقه بين السائل والمجيب، ويفيضان منه في واجب وغير واجب، ويدوّن صحيحه وغير صحيحه على ألسنهما أو على لسان أحدهما، فشرح جميع ما توجبه المسألة على سياقته وعلى واجبه أصلح وأحوط على كل الوجوه: سلك المسؤول طريق الكلام أو حاد عنه، أنصف فيه أو ظلم. ولا سيما إذا كانت معرفة ذلك مما يحتاج إليه...»[187].

ويقول في المناسبة الثانية: «وقد ينبغي لمن استعمل ما في كتابنا هذا من المسائل والاحتجاج أن يتفقد ألفاظ المسؤولين عما فيه ويحسن التتبع عليهم عند المناظرة، فإنهم ربما غيّروا الألفاظ وتكون المعاني واقفة بحالها، وربما تضايق الكلام عليهم فأجابوا على غير أصولهم وخرجوا عن الاحتجاج ضرباً من الخروج، وكثير من السامعين يتوهمون أنهم بها متمسكون وأنهم عنها يجيبون. وقد لا يزال الواحد منهم بعد الواحد يجيب بخلاف أجوبة أصحابه المتقدّمين

(187) المصدر نفسه، 1/ 33 و ـ 33ظ.

لخلل يراه فيها، ويحدث من الاحتيال ما لم يسبقه إليه أصحابه، وهو مع ذلك يظهر أن الذي أتى به هو ما عليه أسلافه وأنه لم يخالف عليهم في شيء من أصوله ولا من فروعه[188]. وكل مذهب لم تصح أصوله فلا بد من أن تضطرب فروعه ويضيق الأمر على المحتجين له حتى يصيروا فيه إلى ما وصفنا أو إلى نحو ممّا وصفنا...»[189].

إن هذين النصّين على غاية من الأهمية لأنهما يبيّنان بصفة باتة جلية مدى ثقة الوراق، ومن ورائه سائر المفكرين المسلمين، في قدرة العقل البشري على إدراك الله دونما حاجة إلى «أسرار» (mystères) وفي صلاحية الآلة المنطقية للاستدلال على ما يليق بالله وما لا يليق، ومدى تمكُّنهم من هذه الآلة بحسب الظروف: فهناك جدل خاص بالردود المكتوبة وهناك جدل آخر خاص بالمحاورات الشفوية، وإن روعي في كليهما التدرج («الأقرب فالأقرب والأوجب فالأوجب») وكانت غايتهما سد المنافذ على الخصم وإفحامه وتبكيته

(188) من الطريف أن غرامشي (Gramsci) يلتقي هنا مع الوراق في ملاحظة الفروق بين عقائد المسيحيين رغم شعورهم بالانتساب إلى دين واحد، وإن كان تحليل المفكر الإيطالي الماركسي يتعلق بالدين عموماً وبالكاثوليكية بصفة خاصة: «Toute religion (et même spécialement la catholique, justement par ses efforts pour rester unitaire «superficiellement», pour ne pas se briser en Eglises nationales et en stratifications sociales) est en réalité une multiplicité de religions distinctes et souvent contradictoires: il y a un catholicisme des paysans, un catholicisme des petits bourgeois et des ouvriers des villes, un catholicisme des femmes et un catholicisme des intellectuels, lui-même voilé et incohérent». Il matérialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, Turin, 1966, p 120.
مذكور في: H. Portelli, Gramsci et la question religieuse ص27، والترجمة الفرنسية له.

(189) رد الوراق، 1/85ظ ـ 86و. ومما تجدر ملاحظته أن يحيى بن عدي لم ير فائدة في نقد منهج الوراق فعقّب على النص الأول بقوله: «جميع ما تضمنه هذا الفصل لا تقتضي منا جواباً إذ ليس يتضمن نقضاً لقولنا ولا إثباتاً لضده»، 1/33ظ، وعقب على الثاني بأنه «ليس في هذا الفصل نقض لقول ولا إتيان حجة يوجب قولاً فيه بتصحيح أو إبطال إذ كان إنما يتضمن وصايا وأخباراً عن أحوال المتكلمين، فلننصرف عنه إلى ما يقوله بعده»!، 1/86و.

حتى «لا يحير جواباً». وهو ما نستشف منه مركب استعلاء واضح واحتقاراً لذلك الخصم الذي يبدو مراوغاً متردداً، يعوزه العلم والتقوى في آن. وفيهما كذلك دلالة على أن أصحاب الردود لم يكونوا يقبلون ما يدّعيه النصارى من استمرارية تاريخية في التعبير عن التثليث، ولاحظوا بالخصوص اختلاف الصيغ الثالوثية المسيحية اختلافاً يتعذر معه معرفتها معرفة دقيقة، فكانت في نظرهم كالزئبق الذي لا يمكن مسكه. ولذلك توجّه نقدهم إلى محتوى العقيدة ذاتها بقطع النظر عن الألفاظ التي يعبّر بها عنها، ورأوا في اختلاف هذا التعبير نتيجة طبيعية لفساد الأصل الذي بنيت عليه.

وهذا ما يعبّر عنه عبد الجبار مثلاً بقوله: «إن كل كلام توصّل به إلى إفساد المذهب لم يسقط باختلاف العبارة عن ذلك المذهب، لأن الوجه في إفساد المذهب به من حيث المعنى لا من حيث العبارة. فاختلاف العبارات عنه في أنه لا يؤثر فيه كاختلاف العبارات بحسب اختلاف اللغات عن المذهب الفاسد في أن ما يفسد به لا تتغير حاله»[190]، ويقول كذلك موضحاً الفكرة نفسها: «وبعد، فإن الذي ادعيناه عليهم من التناقض أردنا به تناقض المعنى، وأنه لا يصح اعتقاده دون تناقض الألفاظ، كما ندعيه على أن من قال في الشيء الواحد إنه موجود معدوم وفي الجوهر الواحد إنه أسود وأبيض. وقد علم أنه، وإن تمكّن من هذه العبارة، أنه غير متمكن من اعتقاد ما تفيده. فكذلك القول فيما ألزمناه النصارى أنا ادعينا أن ما قالوه من كون الشيء الواحد ثلاثة في الحقيقة من وجه واحد أو وجهين لا يصح أن يعتقد. وما لا يصح اعتقاده لم يكن للتشاغل بإفساده وجه، لأنا إنما نتوصل بالشيء إلى إفساد ما يصح أن يعتقد لنزيل به المعتقد عن اعتقاده، فأما ما قد علمنا أن اعتقاده غير ممكن فلا وجه لطلب أمر يزال به!»[191].

وذلك الاقتناع نفسه هو السبب في رفض المقارنة بين المفهوم الإسلامي

(190) المغني، 5/88.

(191) المصدر نفسه، 5/90. وانظر كذلك قوله، ص89: «ولا اعتبار بالألفاظ في ذلك»، وص91: «لأن الكلام على المعنى دون العبارة».

لعلاقة الله بصفاته والمفهوم المسيحي لعلاقة الجوهر بالأقانيم: «فإن قال قائل منهم: أفليس قد قلتم أنتم في صفات الباريء سبحانه إنها ليست بموافقة له ولا مخالفة له؟ فما أنكرتم أيضاً أن يكون الجوهر غير موافق للأقانيم ولا مخالف لها؟ قيل لهم: . . . ونحن فلا نقول إن الله عز وجل غير صفاته، فلا يلزم ما قلتم. على أننا لو قلنا إن الله تعالى مخالف لصفاته في معناها، بمعنى أنه يجوز عليه ما يستحيل عليها وأنه لا يسد مسدّها ولا ينوب منابها، لم يدخل علينا مثل ما لزمكم من كون المتفق بنفسه مختلفاً بنفسه وكون جهة الاتفاق هي جهة الاختلاف، لأننا لا نزعم أن الله سبحانه موافق لصفاته من جهة من الجهات، وأنتم تزعمون أن الجوهر موافق للأقانيم بالجوهرية، فإنه موافق لها بنفسه ومخالف لها أيضاً في القنومية بنفسه. فشتّان بين قولنا وقولكم!»[192].

وهو السبب كذلك في رفض المقارنة الأخرى بين قول النصارى إن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم وقول المسلمين «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ» في كثير من الحدة: «هذا غلط على النصارى. وليس قولهم في التوحيد من قول المسلمين بسبيل، وإنما يقول هذا من يروم المغالطة والفرار من فحش المقالة، لأن الله عند المسلمين هو الرحمان وهو الرحيم وهكذا العالم القادر، وهي ذات واحدة لها صفات كثيرة وأسماء كثيرة، وعند النصارى أن الله الوالد ليس هو الابن المولود ولا يجوز أن يكون الأب الوالد ابناً مولوداً ولا الابن المولود أباً والداً، وكذا روح القدس. ومن قال غير هذا فليس من النصارى. فإن بليت منهم بمن هذه سبيله، أعني الجحود لهذه المقالة الفاحشة، فقل: إن كنت تريد أن هذا قولك وكذا تختار فما يدفعك عن هذا؟ فأما أن يكون هذا قولاً للنصارى فهذا كذب وبهت، ولو أسلم نصارى عصرنا كلهم لما خرج هذا من أن يكون قولاً لمن سبق وتقدم من هذه الطوائف الثلاث. فاعلم أن هذا هو مذهبهم في التثليث قد حصل العلم به، ولهم فيه ضرب أمثال وذلك في تسابيحهم وأقاويلهم في عبادتهم. ألا ترى أنهم يقولون في تسبيحة القربان في

(192) التمهيد، ص ص84 ـ 85.

الساعة التي يكونون فيها خاضعين يتوقعون بزعمهم نزول روح القدس لقبول فطور[193] القربان: «ليتم علينا وعليكم نعمة الرب يسوع المسيح بن مريم ومحبة الله الآب ومشاركة روح القدس أبداً إلى دهر الداهرين»[194]. .»[195].

فهل يستغرب بعد ذلك أن يعتبر هذا الدعاء «تصريحاً بالشرك»[196]. وأن يكون النصارى في نظر أصحاب الردود يؤمنون بثلاثة آلهة[197]، بل بأربعة[198]، وأنهم ممن جاوز التوحيد وقال بالتكثير[199]، دون أن يغني عنهم شيئاً تبرؤهم من تثليث الإله: «فإن قالوا: فإنا لا نقول إنها ثلاثة آلهة، فكيف يحكون عنا التثليث؟ قلنا لهم: إنكم قد أعطيتمونا معنى التثليث وأشعتموه واستوفيتم حقائقه ومنعتم بعض العبارة عنه. ألا ترون أنكم تقولون: إله هو أب والد حي قادر قديم خالق رازق، وإله هو ابن مولود كلمة حي قديم خالق رازق ليس بآب ولا والد ولا يجوز أن يكون والداً ولا أباً، وإله روح قدس حي عالم قادر خالق رازق، ثم قلتم هي ثلاثة أقانيم، فقلتم في كل واحد منها إنه إله ورب وقديم، وامتنعتم من الإقراب بالجملة وقد أعطيتم التفصيل. وما مثال ذلك إلا كمن قال: عبد الله العربي رجل وإنسان وجسم وشخص وخالد الفارسي رجل وإنسان وجسم وشخص، وزيد الرومي رجل وإنسان وجسم وشخص، قلنا: فهؤلاء ثلاثة رجال وثلاثة أناس وثلاثة أشخاص وثلاثة أجسام فقلتم: لا، بل هم رجل واحد. قلنا: لا يؤثر امتناعكم من إطلاق هذه العبارة في شيء قد أشيعت حقيقته. وفيهم من يمتنع أن يقول في كل واحد من هذه الثلاثة أنه غير صاحبه، ثم يقولون: ما شبّهنا ولا مثّلنا. فكانوا كالمشبّهة الذين يقولون: إله

(193) في النص المطبوع: «فاتور»، وهو تصحيف ظاهر.
(194) قارن بتسبيح النسطورية في رد علي الطبري، ص18.
(195) تثبيت دلائل النبوة، ص ص92 ـ 93.
(196) ابن أيوب في الجواب الصحيح، 2/ 328.
(197) انظر مثلاً المغني، 5/ 87، الخ.
(198) «هم الأب والابن والروح القدس وإنسان أزلي وهو يسوع المسيح»، علي الطبري، الرد على النصارى، ص9.
(199) رد الكندي، ص4.

يصعد وينزل ويقعد على العرش، ثم يقولون: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[200].

وكذلك لا يغني عنهم شيئاً إنكارهم لمخالفة دين المسيح: «فإن قيل ومن أعطاكم أن دين المسيح خلاف دين النصارى وأنهم قد خالفوه؟ قلنا: من تأمل الأمر وجدهم أشد الناس خلافاً عليه واطراحاً لوصاياه في الأصول والفروع جميعاً. فأما في الأصول فقد آمنوا وعبدوا ثلاثة آلهة وثلاثة أرباب... فإن قالوا: فإنا لا نفرد واحداً من هذه الآلهة بالعبادة بل نعبدها كلها بعبادة واحدة، قيل لهم: إن هذا لا يخرجكم من أن تكونوا قد أشركتم في القدم وأشركتم في العبادة. ولا يقدح فما حكيناه عنكم، لأنه يصح أن نعبد مائة ألف معبود بعبادة واحدة. وعلى أنا نجدكم تفردونها وكل واحد منها بالإنعام والإيمان كما هو مذكور في تسبيحة الإيمان وتسبيحة القربان، وتفردونها أيضاً بالصنع والأفعال والخلق والتدبير...»[201].

إلا أن ما يلفت الانتباه حقاً هو الغياب المطلق في جميع الردود الإسلامية على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر بلا استثناء للاستشهاد بالقرآن لدحض عقيدة التثليث المسيحية. لقد كان المفكرون المسلمون - أو عدد منهم على الأقل - مستعدين نظرياً للإقرار بعجز العقل عن إدراك ما يرد فيه نص صريح منزّل، وإن كانوا - وجلّهم من المعتزلة - يذهبون إلى عدم تعارض العقل والنقل. أما وقد تأكدوا في قضية الحال أن النصارى لا يستندون إلى سلطان إلٰهي وإلى نص صحيح متواتر بحسب المعايير الدقيقة في نقد النصوص، وتيقنوا أن النظرية الثالوثية والصيغ المعبّر بها عنها معاً هي من وضع البشر، فقد أخضعوها لنقد عقلي ومنطقي صارم لا مجال فيه للتسامح أو البحث عن مبررات. وذلك لا يعني البتة أن مؤاخذة القرآن للنصارى على القول بـ«ثلاثة» وأن «الله ثالث ثلاثة» لم تكن حاضرة في الأذهان باستمرار، بل إنها على العكس من ذلك تستشفّ من كل صفحة من صفحات الردود، وهي نقطة البداية

(200) تثبيت دلائل النبوة، ص95.

(201) المصدر نفسه، ص110.

ونقطة النهاية الضمنية في كل رد. إنما كان فن الجدل الديني يقتضي تخيّر أمضى الأسلحة لتبكيت الخصم وإفحامه، فلم ير المجادلون فائدة في شهر سلاح غير ملائم ما دام النصارى لا يولون القرآن المنزلة الإلٰهية الرفيعة التي يوليه إياها المسلمون.

والحالة الوحيدة التي ذكر فيها القرآن نصًا وردت في أثرين فقط هما رد الحسني وتثبيت دلائل النبوّة، وتتعلق بألوهية مريم. وهي لعمري ظاهرة جديرة بالاهتمام وتتنافى مع الرأي الشائع عند النصارى إلى اليوم من أن المسلمين يظنون - التزاماً منهم بما جاء في كتابهم المقدس - أن الثالوث المسيحي يتكوّن من الله ومريم وعيسى. فكيف فسّر إذن كل من الإمام الزيدي والقاضي المعتزلي الآية 116 من سورة المائدة 5: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[202]؟

أما القاسم بن إبراهيم فلم يكن يخامره الشك في أن النصارى لا يثبتون لمريم ما يثبتونه لعيسى من الألوهية، ولذلك أوّل هذه الآية على أساس أنها توبيخ لمن يميّزه عن أمه، في حين أن «حالهما في الذات حال واحدة»، فيقول: «وفي ذلك ما يقول الله سبحانه لعيسى صلوات الله عليه ورضوانه، فيما نزّل من الكتاب، في يوم البعث والحساب توقيفاً وتعريفاً له وللعباد، على أنه قد يجب للوالد في الذات ما يجب للأولاد، وتوبيخاً لمن أفرده دون أمه في العبودية والإلٰهية، وحالهما في الذات حال واحدة مستوية، فعبدوه عماية وجهلاً دونها، وهم يعلمون أنه ابنها ومنها ويوقنون فلا يشكّون أن أباها أبوه فهي وآباؤها أولى منه بما أعطوه، إذ كان لولا وجودهم لم يوجد ولولا ولادتهم لم يولد، فكيف يعبدونه دونهم ولم يكن قط إلا منهم، فهو في الذات كهم؟ إلا أن يفرّقوا بينه وبينهم بحال يخصّونه بها دونهم أو بغير ذلك من فعل من الأفعال هو سوى ما يجمعهم وإياه في الذات من الحال. فكيف وذلك غير

(202) لقد أورد الجاحظ في رده على النصارى، ص10، اعتراضهم على هذه الآية ولكن جوابه عن هذا الاعتراض لم يصلنا في اختيارات عبيد الله بن حسان.

قولهم وما يبنون عليه من أصولهم؟»[203].

ثم يضيف بعد تأكيده أن عيسى لم يدّع قط أنه إله: «ولو كان عيسى صلى الله عليه كما قالوا رباً وإلٰهاً، وعن أنه لله عبد أو صنع منزّهاً، لكان لأمه من ذلك ما له، إذ كانت في الذات مثله، بل لكان ينبغي لمن ولده أن يكون أعلى من ذلك منزلة منه، إذ كان وجوده صلى الله عليه به ومنه. وليس أحد من النصارى يثبت لمريم ما يثبت لابنها من الإلٰهية، بل كلهم يقولون إنها أمة من إماء الله محدثة غير قديمة ولا أزلية. وقد يلزمهم ـ وصاغرين فيها ـ من إضافة الإلٰهية إليها ما قال الله تبارك وتعالى فيها[204]، إذ الحكم واقع بالاشتباه في الذات عليهما. فهي في ذلك كله كولدها إذ روحه من روحها وجسده من جسدها. فإن لم يكن ذلك فيها كذلك زالت البنوّة عنه منها وزال أن تكون له أما عنها، فلم تكن له أماً ولم يكن لها ابناً، إذ لم تكن إلا موضعاً له ومكاناً... فأما إن جعلوها من طريق ما يعقل أماً له فقد جعلوها في الطبيعة لا محالة مثله. وإذا كان ذلك فيهما كذلك جعلوه صاغرين كأمه إنساناً لا رباً ولا إلٰهاً»[205].

وأما عبد الجبار فإنه نفى أولاً أن تفيد هذه الآية إخباراً، إذ إنها احتوت فقط على استفهام القصد منه تبرئة ساحة عيسى مما نسب إليه: «فإن قال قائل... وقد قال صاحبكم في كتابكم: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾، فقالت النصارى: فهذا كذب، فإنا وإن قلنا فيه إنه إله فما قلنا في أمه إنها إله. قيل له: ما خبّر عنهم أنهم قالوا ذلك، وما هاهنا خبر فيقع فيه صدق أو كذب... وإنما ظاهر هذا القول الاستفهام والاستعلام. والله جل ثناؤه لا يجوز عليه ذلك لأنه إنما يستعلم ويستفهم من لا يعلم ما استفهم وسأل عنه. وإنما معناه التقرير لاستخراج الجواب من المسؤول. وهذا كقوله

(203) رد الحسني، ص ص5 ـ 6.
(204) إشارة إلى المائدة 5/ 116 ـ 117.
(205) رد الحسني، ص7.

لموسى ﷺ: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾[206]، وهو عز وجلّ أعلم بذلك من موسى، وكقوله[207] لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[208] و«إذ آمرك»، وهو عز وجلّ أعلم من إبليس بالمانع له. فقال للمسيح: هل قلت هذا في نفسك أو في أمك الوالدة لك وهي أخص الناس بك وأوجبهم حقاً عليك وأجلّهم عندك؟ لتتبيّن براءة ساحته عليه السلام من كل وجه... فقد بطل ما ظنه السائل من أن هذا خبر. وهذا جواب شاف كاف»[209].

ثم أردف هذا الجواب بأن من النصارى من يعتقد ألوهية مريم مستشهداً في الأثناء بالمجادلات بين النساطرة واليعاقبة: «وأيضاً ففي النصارى من قد قال بمعنى هذا وإن لم يصرّح بلفظه، لأنهم قالوا: إن مريم صفت حين قبلت الجوهر الإلٰهي وولدته، وكل جوهر لا يقبل إلا ما في جوهره وسنخه ولا يلد إلا ما في جوهره. وهذا جواب بيّن نيّر أن فيهم من قد صرّح بذلك. وهذا بيّن في كتب البيعة الموجودة بكور الأهواز وغيرها من كور العراق بالقلم السرياني، وقد ترجم منه في رسالة كتبها عبد يسوع بن بهرين، أسقف حران والرقة والمصيّر بعد ذلك مطراناً على الموصل والجزيرة، إلى قس يعقوبي يقال له بادوس: «أنت لا تنكر أن البتول الطاهرة إلٰه كما تراه أنت بل إنسان كما نراه نحن». وهذا تصريح من هؤلاء بأن مريم إلٰه. والنسطورية تخالفهم في ذلك وتجادلهم. وهذا بيّن، وإنما ينكره من لا يعرف أقاويل النصارى وحقيقة النصرانية»[210] وهو يشير بذلك إلى إحدى الأسباب التي أدت، كما رأينا، إلى افتراق النساطرة عن الكنيسة الرسمية، حين رفضوا إطلاق عبارة «أم الله» على مريم.

وختم رده بالتأكيد على أن تعظيم النصارى لمريم باعتبارها «أم المسيح ابن الله» و«والدة الله» من شأنه أن يجيز ما ينسب إليهم من تأليههم لها، وإن

(206) طه 20/ 17.
(207) في النص المطبوع: «ولقوله».
(208) الأعراف 7/ 12.
(209) تثبيت دلائل النبوة، ص145.
(210) المصدر نفسه، ص ص 145 ـ 146.

كان القرآن لم يدّع ذلك عليهم كما سبق له أن فسّره. فقال بالخصوص: «وعلى أن هذه الطوائف الثلاث منهم من يقول في مريم إنها أم المسيح ابن الله في الحقيقة ووالدته في الحقيقة لا أمّ لابن الله الإلهي ولا والدة لابن الله غيرها، ولا أب لابنها إلا الله ولا والد لابنها إلا الله، وأن الله اختارها لنفسه ولولادة ولده وابنه من سائر النساء، ولو كانت كسائر النساء لما ولدت إلا عن وطء الرجال لها، وإنما اختصت بهذا لأنها حبلت بابن الله وولدت ابن الله الذي لا ابن له في الحقيقة إلا هو ولا ولد له إلا هو، وأنها على العرش جالسة عن يسار الرب والد ابنها، وابنها عن يمينه. وهم يدعونها ويسألونها سعة الرزق وصحة البدن وطول العمر وغفران الذنوب، وأن تكون لهم عند ابنها ووالد ابنها سوراً وسنداً وذخراً وشفيعاً وركناً. فلو أن إنساناً عظّم إنساناً عشر هذا التعظيم وقال فيه عشر هذا القول لجاز في لغة العرب، بل في كل لغة، أن يقال قد اتخذه إلٰهاً. ألا ترى إلى قول الله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[211]، وهم ما صاموا لهم ولا صلوا ولكن قلّدوهم فحرموا عليهم الحلال فحرّموه وأحلوا لهم الحرام فاستحلوه. وهذا دون ما قالوه في مريم...»[212].

(211) التوبة 9/ 31.

(212) تثبيت دلائل النبوة، ص ص146 ـ 147. وفي المغني، 5/ 141، يثبت عبد الجبار كلا الرأيين: أن هذه الآية تفيد الإلزام باتحاد الابن بمريم كاتحاده بعيسى ـ وهو شبيه برأي الحسني ـ، وأنها تفيد الإخبار عمن كان يعتقد ألوهية مريم من النصارى ـ وهو رأي أبي علي الجبائي ـ، مع تفضيل واضح للتأويل الأول، فيقول: «ويلزمهم القول بأن الابن اتحد بمريم كاتحاده بعيسى لأن عيسى بعض لها. وعلى هذا الوجه تأوّل بعضهم قوله تعالى: ﴿وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلٰهين من دون الله﴾ أنه تعالى ذكره على جهة الإلزام، لأن عيسى إن كان إلٰهاً من حيث اختص بأنه ولد لا من ذكر فيجب كون مريم بهذه المنزلة لأنها ولدت لا عن وطء، وإن كان شيخنا أبو علي رحمه الله حمله على ظاهره وأنه قد كان فيهم من يقول هذا القول». والملاحظ أنه أورد من جملة مطاعن النصارى على المسلمين هذه الآية، 5/ 150 ـ 151، وأرجأ الرد عليهم إلى باب المعجزات، إلا أننا لم نعثر فيما نشر من المغني على أثر لهذا الرد وخاصة في الجزئين 15 و16.

والآن وقد وصلنا إلى آخر المطاف في تتبعنا لما جاء في الردود الإسلامية على النصارى من محاولات في دحض عقيدة التثليث، ماذا يمكن أن نستخلص من أدلة أصحاب الردود ومنهجهم في الجدل؟

النتيجة الأولى التي يمكن الخروج بها هي أنهم كانوا مطلعين اطلاعاً واسعاً ودقيقاً ومباشراً في كثير من الأحيان على نظرية الطرف المقابل. ولئن بدا أنهم يخلطون أحياناً بين تثليث الأقانيم وتثليث الآلهة فما ذلك إلا لأنهم اعتبروا الأول مقتضياً للثاني كما رأينا. ويكفي لتبيّن مدى اطلاعهم أن نقارن آراءهم التي استعرضناها في هذا الفصل بما جاء في تفسير الطبري حيث لم يهتم أبو جعفر بتوضيح عقيدة التثليث إلا بمناسبة تفسير المائدة 5/ 73 ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ﴾ فيقول في كثير من الإيجاز: «وهذا قول كان عليه جماهير النصارى قبل افتراق اليعقوبية والملكانية والنسطورية، كانوا، فيما بلغنا، يقولون: الإلٰه القديم جوهر واحد يعم ثلاثة أقانيم أبا والداً غير مولود وابناً مولوداً غير والد وزوجاً متتبعة بينهما»[213]. وهذا التفسير إن دل على بعض الاطلاع على التثليث المسيحي فإن اعتبار مريم أقنوماً من الأقانيم الثلاثة[214] لا يمكن أن يفسّر إلا بالرجوع إلى تأويل خاص للآية 116 من سورة المائدة 5 ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ واعتبارها تشير إلى التثليث، إلا أن الطبري يكاد يقتصر في تفسيرها على بحث الظرف الذي قال فيه الله ذلك لعيسى، أحين رفعه إليه في الدنيا، أم يوم القيامة؟ ولا يفيدنا بشيء يذكر يمكن أن نستنتج منه أن المقصود بها انحرافات بعض الفرق النصرانية أو ما ارتآه الحسني وعبد الجبار أو غير ذلك[215]. وهو في تفسير المائدة 5/ 74 يميّز بين من يقول إن الله هو المسيح ابن مريم ومن يقول إن الله ثالث ثلاثة، وهما عنده فريقان كافران[216]. وعند تفسير النساء 4/

(213) تفسير الطبري، 6/ 313.

(214) انظر المصدر نفسه، 3/ 162.

(215) المصدر نفسه، 7/ 136 ـ 138.

(216) المصدر نفسه، 6/ 314.

171 ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ﴾ لا يزيد على منطوق الآية سوى لفظة واحدة، فيؤوّل النهي الذي جاء فيها بأنه نهي عن القول إن الأرباب ثلاثة[217].

وقد كان نقد أصحاب الردود، من جهة أخرى، موجّهاً إلى الصيغ الثالوثية التي هي، كما رأينا في الباب الأول، نتيجة حلول وسطى توصل إليها المسيحيون في مجامعهم الأولى لكنهم أضفوا عليها صفة القداسة رغم صبغتها البشرية والتاريخية. ولئن كان علماء اللاهوت اليوم مدركين لضرورة إيجاد تعبير جديد عن عقيدة التثليث، ملائم للفكر الحديث، فإن المجادلين المسلمين كانوا سبّاقين إلى ملاحظة ما تنطوي عليه هذه الصيغ من معان غير موفية الدلالة على الذات الإلٰهية المفارقة، وما في استعمال «أشخاص» أو «أقانيم» من إشكال، مهما كان المفهوم الذي تؤديه هاتان العبارتان، وسواء كان «الأقنوم» هو الجوهر الفردي القائم بذاته، أو العلاقة الجوهرية بين جوهرين، أو كان «الشخص» ذا بعد ميتافيزيقي يدل على دعامة أفعال وعلاقات، أو ذا بعد نفساني يدل على مركز ضمير مستقل. فالموقف الإسلامي يرفض التحكم في حصر أحوال الله أو طرق وجوده، في ذاته وبالنسبة إلى البشر، في ثلاثة متميزة، بصفة اعتباطية.

وكانوا، على صعيد آخر، واثقين من أنفسهم وصحة إيمانهم، وبالتالي من فساد العقيدة المسيحية واغترار معتنقيها بها، فكان المفهوم الإسلامي للألوهية هو البديل الوحيد للتخلص من تبعة هذا الفساد في نظرهم. كما أنهم كانوا لا يشكّون في صلاحية الآلة المنطقية فأكثروا بالخصوص من استعمال القياس (Syllogisme) وبرهان الخلف (Démonstration par l'absurde).

ونلاحظ كذلك أنهم لم يكونوا شاعرين بأنهم حين يدافعون عن التوحيد الإسلامي فإنهم كانوا يدافعون في الآن نفسه عن كيان حضارة معينة ذات هياكل اجتماعية وسياسية واقتصادية وروحية متكاملة، وأن دفاعهم ذاك يندرج في صلب ثقافة منغلقة على كل ما من شأنه أن يهدد أركان تلك الحضارة واستقرارها ودوامها.

(217) المصدر نفسه، 6/ 37. والأغرب من ذلك الخبر الذي رواه بمناسبة تفسير آل عمران 3/ 181، ومفاده أن فنحاص اليهودي هو الذي قال إن الله ثالث ثلاثة!، 4/ 195.

وأخيراً لا مناص لنا من تسجيل غياب النظرة التاريخية إلى تطور عقيدة التثليث، وكأن المفكرين المسلمين لم يدركوا أن قول النصارى إن الله واحد ثلاثة أقانيم كان متأخراً زمنياً عن الإيمان بألوهية المسيح، وأنه من هذه الناحية نتيجة له. ولذلك كان ردُّهم على التثليث سابقاً دائماً لردّهم على عقيدة التجسد التي سنخصص لها الفصل الموالي. وما ذاك إلا لأن التثليث ـ بقطع النظر عن مدى محوريته في الإيمان المسيحي بالله[218] ـ هو ما يبعد في نظرهم النصارى عن الإسلام وعن التوحيد المطلق الذي هو ركنه الأساسي.

(218) لاحظ الأستاذ ج. هيك (John Hick) من جامعة برمنغام في البحث الذي قدمه في الملتقى الذي انعقد بروما، نوفمبر 1981، عن مفهوم التوحيد في الإسلام والمسيحية، بعنوان: A Recent Development within Christian Monothesim (ص7 من النص المرقون) أن عالم اللاهوت الكاثوليكي لاقرانج (R.G. Lagrange) لم يخصص إلا 16 صفحة من جملة الـ 968 صفحة التي يحتوي عليها كتابه الواقع في جزئين: الله، وجوده وطبيعته God, His Existence and His Nature، 1934 ـ 1935. ومن شأن هذه الملاحظة أن تعدّل من الانطباع الحاصل عموماً لدى غير المسيحيين عن محورية التثليث.

التجسُّد

لا خلاف بين المسلمين في أن المسيح هو عيسى ابن مريم، ذاك الرجل الذي عاش في فلسطين وبشّر بالإنجيل. فهم متفقون في هذا المستوى مع المسيحيين، ولا ينتظرون ظهور مسيح آخر غير عيسى على غرار اليهود. ولكن ما معنى «مسيح» عند المسلمين؟ ما هي وظيفته، وما هو ارتباطه بالظاهرة المسيحانية عند بني إسرائيل؟ ما صلته بالأغراض الأخروية والرؤيوية؟ وما هي، بالخصوص، علاقته بالله؟ وبالتالي ما هو مدى استيعاب أصحاب الردود على النصارى للعملية التاريخية التي أدت إلى اعتبار المسيح رباً ومخلّصاً وابن الله، والتي رأينا أهم مراحلها في الباب الأول؟ تلك هي الأسئلة التي تخامر ذهن كل من له أدنى اطلاع على المسيحلوجيا ويسعى إلى تبيّن موقف المسلمين منها.

وسنحاول في هذا الفصل تتبع المعلومات المتوفِّرة عن شخص عيسى في الآثار الإسلامية، ونرى بعد ذلك ما يعرفه المسلمون عن عقيدة التجسد والاتحاد، قبل أن نتعرض إلى الحجج النقلية ـ سواء من القرآن أو من العهد الجديد ـ والعقلية التي كانت كفيلة في نظرهم بدحض هذه العقيدة. وعسانا نكون بذلك قد أجبنا عن تلك التساؤلات وشرحنا مواطن الخلاف في هذا الموضوع وفي فترة زمنية محددة.

I ـ عيسى في المصادر الإسلامية

ونريد أن نذكّر بادىء ذي بدء بأن حياة عيسى كانت معروفة لدى المسلمين من طريقين اثنين:

- من خلال ما جاء في القرآن عن عيسى، وهو لا يتجاوز ـ كما رأينا ـ بعض الآيات المتعلقة بولادته ومعجزاته ودعوته ونهاية حياته الأرضية، دون التعرض إلى التفاصيل؛
- من خلال الأناجيل الأربعة المقننة، ومن خلال الأناجيل التي اعتبرتها الكنيسة منحولة[1]، والأخبار المتناقلة شفوياً في الأوساط المسيحية ثم في الأوساط الإسلامية، في حلقات الوعاظ والقصّاص بصفة خاصة. وهي أخبار لم يكن رواتها يقصدون منها التاريخ بالمعنى الذي نعرفه اليوم لهذا العلم، فلا غرابة أن يؤدي فيها الخيال دوراً كبيراً وأن تهتم بـ«العجيب» في المرتبة الأولى دون خشية من عدم مطابقة الواقع أو الوقوع في التناقض[2].

ويبدو أن جلّ المسلمين في ذلك العصر ـ كما هو الشأن في كل العصور وإلى حد الآن ـ كانوا يكتفون بما يقوله القرآن عن عيسى، ليس لأن القرآن كان يعتبر، إلى جانب كونه كتاب دين، كتاب تاريخ في كل ما يخص أخبار الأمم الماضية، فحسب، بل كذلك لأنه كان يعتبر المعيار لصحة تلك الأخبار، فكانت الكتب الأخرى المنزّلة محل رفض في كل ما يتعارض مع القرآن، ومحل ريبة في كل ما لم يخبر به وسكت عنه. تلك حال أغلب الناس، وليست مستغربة، فهي ـ لو تأملت ـ شبيهة بحال العامة في كل مكان قبل انتشار التعليم على نطاق واسع، وشيوع وسائل الإبلاغ الجماهيرية المكتوبة

(1) انظر مثلاً: la Bible apocryphe, Evangiles apocryphes وخاصة ص ص 47 ـ 212، 134، 136.

(2) عن مفهوم العجيب، انظر أعمال الملتقى الذي نظمته L' Association pour l'Avancement des Etudes islamiques في مارس 1974 بباريس، ونشرت بعنوان: L'étrange et le merveilleux dans l'islam médiéval (محمد أركون وآخرون).

والمسموعة والمرئية، وارتفاع مستوى المعيشة ارتفاعاً يمكّن «رجل الشارع» من التفكير في ما هو أبعد من همومه المادية اليومية. والحق أن جهلنا لخصائص الثقافة الشعبية ولما كان يعتقده عامة الناس يكاد يكون مطبقاً، وإنما نحن نقيس ما خلّفه لنا ممثلو الطبقة العليا في المجتمع ـ ورجال الدين وعلماؤه منهم ـ من آثار مكتوبة على ما خفي عنا مما يسميه ليفي ـ ستراوس (Lévi- Strauss) «الفكر الوحشي» بالنظر إلى السلطان الذي كان للكتابة على العقول. لكن تقدير المسافة الفعلية التي تفصل بين الفكر الرسمي العالِم والفكر الوحشي يبقى أمراً عسيراً ولا يسمح بالمجازفة بالتعميم وإثبات أن المسلمين، كل المسلمين، في زمن ما كانوا يعرفون كذا وكذا، وأن المعلومات المتوفّرة لديهم عن عيسى كانت مطابقة لما دوّن في الكتب وتداولته حلقات الدرس والتعليم.

أما العلماء والمؤرخون منهم بخاصة، فلا شك في أن فضولهم كان يدفعهم إلى البحث عن أوفر كمية ممكنة من المعلومات عن عيسى، إلا أنهم كانوا يتفاوتون تفاوتاً ظاهراً في تقييم هذه المعلومات، وبالتالي في تدوينها. ويمكن تقسيم مواقفهم إلى ثلاثة نماذج كبرى تنعكس في آثار ثلاثة من كبار العلماء والمؤرخين في القرنين الثالث والرابع، هم: اليعقوبي وأبو جعفر الطبري والمسعودي[3].

فالمسعودي في «مروج الذهب» يقتصر على إيراد بعض الأخبار المتعلقة بعيسى في إيجاز شديد[4] ويعقّب عليها بقوله: «وفي الإنجيل خطب طويل في أمر المسيح ومريم عليهما السلام ويوسف النجار، أعرضنا عن ذلك لأن الله عز وجلّ لم يخبر بشيء من ذلك في كتابه ولا أخبر به محمداً نبيّه ﷺ»[5]. وهو

(3) قد مرّ بنا ذكر الطبري والمسعودي. أما اليعقوبي فهو أحمد بن أبي يعقوب إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح، لا نعرف تاريخ ولادته، واختلف في تاريخ وفاته: بين 278/891 و292/905. انظر عنه د. م. إ.، ط1، 1216/1215/IV (بالفرنسية). وقد طبع تاريخه في ليدن سنة 1883 في جزئين وأعيد سحب هذه الطبعة سنة 1969، كما طبع في بيروت، في جزئين كذلك، سنة 1379/1960. وعلى طبعة بيروت نحيل باستمرار.

(4) مروج الذهب، 1/9 ـ 10.

(5) المصدر نفسه، 1/64. قارن بما يقوله المطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ، 3/120: «فقص الله من خبره ما لا يحتاج معه إلى قول غيره».

موقف لا لبس فيه، يقتضي طرح جميع ما لم يرد في القرآن والسنّة على أساس أنه غير جدير بالاهتمام. فالاختصار الملحوظ في خبر عيسى ليس مرده إذن إلى أن الكتاب كله قائم على اختصار ما بسط في كتابه الكبير الضائع، «أخبار الزمان»، لكنه اختيار يعود أساساً إلى اعتبارات عقائدية وإلى إقحام ما يتعلق بحياة عيسى في صنف العلوم الدينية التوقيفية التي لا مجال فيها للبحث الحر والاجتهاد الشخصي.

فإذا أمعنا النّظر في ما أثبته المسعودي، لاحظنا أنه شعر بالحاجة إلى شرح بعض ما ورد في القرآن وتسجيل الحلول لما أشكل منه من جهة، وإلى التلميح إلى ما عند النصارى عن المسيح من جهة ثانية، فعرّف بعمران أبي مريم مبيّناً أنه ابن ماتان بن يعاقيم[6]، كيلا يتوهم أحد أنه نفس عمران بن قاهث بن لاوي بن يعقوب، أبي موسى[7]، وفسّر ﴿وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا﴾[8] بأن «زكريا تزوج أشباع بنت عمران أخت مريم... وكان يحيى ابن خالة المسيح عليهم السلام، وكان زكريا نجاراً، فأشاعت اليهود أنّه ركب من مريم الفاحشة فقتلوه»[9]. ثم وقف عند سن مريم حين الحمل، ومكان الولادة وتاريخها، فقال: «ولما بلغت مريم ابنة عمران سبع عشرة سنة بعث الله عز وجل إليها جبريل فنفخ فيها الروح فحملت بالسيد المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام وولدت بقرية يقال لها بيت لحم على أميال من بيت المقدس، ولدته في يوم الأربعاء لأربع وعشرين ليلة خلت من كانون الأول». وأضاف: «وكان من أمره ما ذكره الله عز وجل في كتابه واتضح على لسان نبيه محمد ﷺ»[10].

كان كل ما سبق مروياً بصفة «موضوعية» توحي للقارىء بالثقة، فلما

---

(6) المصدر نفسه، 1/ 62.

(7) المصدر نفسه، 1/ 48، وقارن بقول ابن عباس في صحيح البخاري، 4/ 199: «وآل عمران المؤمنون من آل إبراهيم وآل عمران وآل ياسين وآل محمد»!

(8) النساء 4/ 156.

(9) مروج الذهب، 1/ 62 ـ 63.

(10) المصدر نفسه، 1/ 63. وانظر كذلك تأريخه لمولد المسيح، 1/ 310.

انتقل إلى ذكر ما ليس تفسيراً للقرآن اختلفت الصيغة وأصبحت تتسم بالكثير من الاحتراز. يقول: «وقد زعمت النصارى أن أيشوع الناصري أقام على دين من سلف من قومه يقرأ التوراة والكتب السالفة في مدينة طبرية من بلاد الأردن في كنيسة يقال لها المدراس ثلاثين سنة، وقيل تسعاً وعشرين سنة، وأنه في بعض الأيام كان يقرأ في سفر أشعيا إذ نظر في السّفر إلى كتاب من نور فيه «أنت نبيي وخالصتي، اصطفيتك لنفسي»، فأطبق السفر ودفعه إلى خادم الكنيسة، وخرج وهو يقول: «الآن تمت المشيئة لله في ابن البشر». وقد قيل إن المسيح عليه السلام كان بقرية يقال لها ناصرة... وأن المسيح مرّ ببحيرة طبرية وعليها أناس من الصيادين. وهم بنو زبدا واثنا عشر من القصارين فدعاهم إلى الله وقال: «اتبعوني تصيدوا البشر»... وقد ذُكر أن متّى ويوحنا ومرقس ولوقا هم الحواريون الأربعة الذين تلقّوا الإنجيل فألّفوا خبر عيسى عمّ وما كان من أمره وخبر مولده وكيف عمّده يحيى ابن زكريا ـ وهو يحيى المعمداني... وما فعل من الأعاجيب وأتى من المعجزات، وما قالت اليهود، إلى أن رفعه الله عز وجل إليه، وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة»[11].

ويمثل الطبري في تاريخه[12] وتفسيره[13] الأنموذج الثاني من مواقف العلماء المسلمين. فالمنطلق والمرجع بالنسبة إليه هو القرآن لا محالة، لكنه لا يتحرج، في تفسير ما جاء فيه عن عيسى، من الاعتماد على روايات مرفوعة إلى وهب بن منبّه[14] أو ابن إسحاق[15] أو ابن عباس[16] وتحتوي على عناصر مسيحية تاريخية أو أسطورية. وهذه الروايات حريصة في الغالب على إخضاع

---

(11) المصدر نفسه، 1/ 63 ـ 64.

(12) تاريخ الطبري، 1/ 585 ـ 605.

(13) انظر فصلنا: المسيحية في تفسير الطبري، وخاصة ص ص62 ـ 75.

(14) توفي سنة 110/ 728، انظر عنه: R.G. Khoury, Wahb b. Munabbih.

(15) محمد بن إسحاق، صاحب السيرة، توفي نحو 150/ 767 ببغداد، انظر د. م. إ.، ط2، III/834-835 (J.M.B. Jones).

(16) عبد الله بن العباس، الحبر، توفي سنة 68 ـ 686، د. م. إ.، ط2، I/41-42 (L. Veccia Vaglieri).

الحوادث المتعلقة بحياة المسيح للمفاهيم والمتصورات الإسلامية، ولم تهتم بما ينتظر من أي خبر عن نبي من الأنبياء من عرض دعوته وظروفها ور الفعل إزاءها. فهي لا تشير مجرد الإشارة إلى أن ما حدث في السنوات الثلا الأخيرة من حياة عيسى وإلى تبشيره بملكوت الله وضربه الأمثال ومعارض السلطة الدينية اليهودية، وكأنها أمور ثانوية غير جدير بالمؤرخ أن يقف عند ويمحصها، في حين أنها تمثل أكبر جزء من الأناجيل، أي من سيرة عيسى كما نظرت إليها عين الإيمان وتناقلتها أجيال من النصارى.

فالخطاب التاريخي عند الطبري ليس إذن لا بريئاً ولا موضوعياً. وإن قفزه من الحديث عمّا حفّ بولادة عيسى إلى الحديث عن رفعه[17] ليؤكد أنه أزاح كل ما من شأنه أن يفكك أواصر الأمة ويزرع فيها بذور الشك، ولم يحتفظ إلا بما يدعّم تماسكها وتضامنها. كل ذلك على حساب التوق إلى الحقيقة ومحاولة دفع الحدود التي تقيّد المعرفة إلى أبعد مدى ممكن، ولفائدة نوع آخر من المعرفة تتبوأ فيها الغاية النفعية المنزلة الأولى وتتميّز بكثرة التفاصيل والجزئيات الحسية التي توهم قارئها بأنه أحاط بالموضوع، في حين أن البقاع المظلمة في القضية ظلت على حالها.

قد يبدو هذا الوصف لمنهج الطبري مغرقاً في التجريد، فلنستعرض بعض الأمثلة المستقاة من تاريخه وسيتبيّن إذ ذاك أنه وصف يستند إلى قراءة نقدية وليس هو البتة من قبيل الأحكام المسبقة والمفروضة على النص. يقول مثلاً عن حمل مريم بعيسى في خبر مسند إلى ابن عباس وابن مسعود[18] «وناس من أصحاب النبي»: «خرجت مريم إلى جانب المحراب لحيض أصابها فاتخذت من دونهم حجاباً من الجدران، وهو قوله: ﴿انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾ ﴿فَاتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا﴾ في شرق المحراب، فلما طهرت إذا هي برجل معها، وهو قوله: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾، فهو جبريل ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا

(17) تاريخ الطبري، 1/ 601.
(18) هو عبد الله بن مسعود، صحابي شهير، انظر عنه د. م. إ.، ط2، III/897-899 (J.C Vadet).

سَوِيًّا﴾، فلما رأته فزعت منه وقالت: ﴿إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا﴾ ﴿قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ ﴿قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ تقول زانية: ﴿قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾[19]، فخرجت عليها جلبابها، فأخذ بكمّيها فنفخ في جيب درعها ـ وكان مشقوقاً من قدامها ـ فدخلت النفخة في صدرها فحملت. فأتتها أختها امرأة زكرياء ليلة تزورها، فلما فتحت لها الباب التزمتها، فقالت امرأة زكرياء: يا مريم أشعرت أني حبلى. قالت مريم: أشعرت أني أيضاً حبلى. قالت امرأة زكرياء: فإني وجدت ما في بطني يسجد لما في بطنك، فذلك قوله: ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾[20]»[21].

ويقول عن ولادته: «ولما بلغ أن تضع مريم خرجت إلى جانب المحراب الشرقي منه فأتت أقصاه ﴿فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ النَّخْلَةِ﴾، يقول: ألجأها المخاض إلى جذع النخلة (قَالَتْ) وهي تطلق من الحبل استحياء من الناس ﴿يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا﴾ (فناداها) جبرئيل ﴿مِن تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ والسري هو النهر ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾ وكان جذعاً منها مقطوعاً فهزته فإذا هو نخلة، وأجرى لها في المحراب نهراً، فتساقطت النخلة ﴿رُطَبًا جَنِيًّا﴾[22] . . .»[23].

إن هذين المثالين يدلان على مدى بعد هذه الأخبار عن الصبغة الإيحائية التي تُميّز النص القرآني، وفيهما بالخصوص حشر للتفاصيل الحسية (لحيض أصابها، حجاباً من الجدران، طهرت، فهو جبرائيل، فزعت منه، عليها جلبابها فأخذ بكميها فنفخ في جيب درعها وكان مشقوقاً من قدامها، وهي تطلق،

(19) مريم 19/ 16 ـ 21.
(20) آل عمران 3/ 39.
(21) تاريخ الطبري، 1/ 599. والملاحظ أن عبد الجبار ينسب خبر سجود يحيى لعيسى وهما في البطن إلى النصارى، تثبيت دلائل النبوة، ص101. قارن بلوقا 1/ 44.
(22) مريم 19/ 23 ـ 25.
(23) تاريخ الطبري، 1/ 599 ـ 600.

الخ)، وولع بالعجيب من الأحداث (وجدت ما في بطني يسجد لما في بطنك، وكان جذعاً منها مقطوعاً فهزته فإذا هو نخلة، الخ).

وإذا كان هناك أكثر من وجه شبه واحد بين منهج المسعودي ومنهج الطبري وأن الفرق بينهما يكمن، في نهاية الأمر، في نسبة الامتناع من ذكر ما لم يتعرض إليه القرآن، فإن اليعقوبي يمثل أنموذجاً يختلف عنهما اختلافاً بيّناً. فهو يبدأ فصله عن المسيح بالتطرق إلى حبل مريم بعيسى وولادته، فلا يورد التفاصيل على غرار الطبري وإنما يكتفي بالقول: «حتى إذا كملت سبع عشرة سنة بعث الله إليها الملك ليهب لها ولداً زكياً، فكان من خبرها ما قد قصه الله عز وجل حتى اشتملت على الحمل، فلما كملت أيامها طرقها المخاض، على ما قال الله عز وجل ووصف من حالها وحاله وكلامه من تحتها وكلامه في المهد»[24].

وينتقل، بعد ذكر مكان ولادة عيسى وتاريخها وطالعه، إلى الرواية المسيحية لحياته كما وردت في الأناجيل، فيقدم لها بقوله: «وأما أصحاب الإنجيل فلا يقولون إنه تكلم في المهد، ويقولون إن مريم كانت مسماة برجل يقال له يوسف من ولد داود وإنها حملت، فلما قرب وضع حملها سار بها إلى بيت لحم، فلما ولدت ردّها إلى ناصرة من جبل الجليل، فلما كان في اليوم الثامن ختنته على سنّة موسى بن عمران. وقد وصف الحواريون أخبار المسيح وذكروا حاله، فأثبتنا مقالة واحد واحد منهم وما وصفوه به»[25]. ثم يعرّف بالحواريين الاثني عشر وبأصحاب الأناجيل الأربعة قبل نقل ما جاء في متّى ومرقس ويوحنا على التوالي من تعاليم المسيح وما حف بدعوته إما حرفياً وإما عن طريق التلخيص، ملتزماً في كل ذلك أمانة في النقل جديرة بالانتباه. وقد استغرق عرضه لما جاء في الأناجيل عشر صفحات كاملة[26] بحيث وفّر لقارئه المسلم مادة كافية للاطلاع على شخصية عيسى وطبيعة دعوته. بل إنه لم

(24) تاريخ اليعقوبي، 1/ 68.

(25) نفس المصدر والصفحة.

(26) المصدر نفسه، 1/ 69 ـ 79.

يستنكف من تسجيل ما يتعلق بالصلب، مشيراً في بعض الأحيان إلى الفروق بين الروايات الإنجيلية[27].

ولم يكن اليعقوبي مطلعاً على الأناجيل فحسب، بل كان يعرف كذلك بقية أسفار العهد الجديد، فلخص بالخصوص ما جاء في أعمال الرسل من أحداث تلت رفع المسيح[28]. إلا أنه خصص قبل ذلك وإثر الانتهاء من تدوين الأحداث الخاصة بعيسى مباشرة فقرة قصيرة، لكنها هامة، أرجع بها الأمور إلى نصابها وذكّر بما ينبغي اعتقاده في شأن نهاية حياة عيسى رغم شهادة «الحواريين»، فيقول: «هذا ما يقول أصحاب الإنجيل، وهم يختلفون في كل المعاني. قال الله عز وجل: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾[29]»[30].

وسواء رجع العلماء المسلمون، في تقصّي أخبار عيسى إلى الأناجيل أو إلى مصادر أخرى، بالإضافة إلى القرآن طبعاً، فإنهم مجمعون على أن حمل مريم به كان خارقاً للعادة ولم يحصل إثر اتصال جنسي، لا شرعي في نطاق الزواج ولا غير شرعي بالزنا. وإذا كان دفع تهمة الزنا التي ألصقها اليهود بمريم، ففسخوا اسمها من سجلات أنساب البيعة[31]، لا يحتاج إلى تفسير

(27) انظر مثلاً ص ص77 ـ 78 في شأن من حمل الخشبة التي صلب عليها عيسى وهل هو عيسى نفسه حسب يوحنا أم رجل قرناني حسب متّى ومرقس ولوقا.

(28) المصدر نفسه، 1/ 79 ـ 80.

(29) النساء 4/ 157 ـ 158.

(30) تاريخ اليعقوبي، 1/ 79. وارجع فيما يخص هذا الفصل كله إلى: A. Ferré, L'historien al-Ya'qubi et les Evangiles، وقد أحال في هذه الدراسة، ص65، هامش 3، على البحوث التي خصصت لفصل اليعقوبي عند المستشرقين باللغتين الألمانية والإنجليزية.

(31) أقدم إشارة في المصادر اليهودية وصلتنا عن هذه التهمة وردت على لسان «ربي شمعون ابن عزاي» (ت. نحو 110م). انظر: C.K. Barret, The Gospel according to St. John ص288. وقارن بـ: M. Hayek, Les Arabes ou le baptême des larmes ص213.

بالنظر إلى القيم الأخلاقية السائدة في المجتمعات الإسلامية، فإن استبعاد العلاقة الجنسية الشرعية في إنجاب مريم لعيسى أمر مثير للانتباه في الإطار الثقافي الإسلامي، حيث لم يكن ينظر إلى الجنس من المنظار نفسه الذي تنظر منه المسيحية، ولم يكن الجنس مرادفاً للشر ومرتبطاً بالخطيئة[32]. لكن المفكرين المسلمين القدامى لم يشعروا بحرج في الدفاع عن بتولة مريم لأن اهتمامهم كان منصباً على حملها باعتباره آية لعيسى، ولم يكونوا يطرحون القضية من الزاوية العلمية التي يميل معاصرونا إلى طرحها منها، لأن الضمير الميثي هو الذي كان مهيمناً في عصرهم، ولم يكن تدخُّل القدرة الإلٰهية لخرق السنن والقوانين الطبيعية يثير الكثير من الاعتراضات. انظر مثلاً كيف كان تصور الموقف لدى استغراب يوسف النجار صاحب مريم حملها، قال: «فحدثيني هل ينبت زرع بغير بذر؟ قالت: نعم، قال: فهل تنبت شجرة من غير غيث يصيبها؟ قالت: نعم، قال: فهل يكون ولد من غير ذكر؟ قالت: نعم. ألم تعلم أن الله تبارك وتعالى أنبت الزرع يوم خلقه من غير بذر، والبذر يومئذٍ إنما صار من الزرع الذي أنبته من غير بذر؟ أوَلم تعلم أن الله بقدرته أنبت الشجر بغير غيث وأنه جعل بتلك القدرة الغيث حياة للشجر بعد ما خلق كل واحد منهما وحده، أم تقول لن يقدر الله على أن ينبت الشجر حتى استعان عليه بالماء ولولا ذلك لم يقدر على إنباته؟ قال يوسف لها: لا أقول هذا، ولكني أعلم أن الله تبارك وتعالى بقدرته على ما يشاء يقول لذلك كن فيكون، قالت مريم: أو لم تعلم أن الله تبارك وتعالى خلق آدم وامرأته من غير أنثى ولا ذكر؟ قال: بلى...»[33].

(32) انظر في هذا المجال أطروحة عبد الوهاب بوحديبة Islam et Sexualité وقد طبعت بعنوان: La Sexualité en Islam وانظر كذلك ما تقوله بـ. ڤرولت Benoite Groult, Ainsi soit-elle!، ص ص159 ـ 161، عن اختصاص مريم بهذه الولادة العجيبة.

(33) تفسير الطبري، 16/ 65، 1/ 594 ـ 595. ويقول أبو نصر الفارابي عن مدة الحمل: «قيل: مدة حملها ساعة واحدة، وقيل: ثلاث ساعات، وقيل: سبع ساعات، وقيل: يوم تام، وقيل: تسعة أشهر، وقال أهل الحكمة: كان مكثه في بطن أمه ثمانية أشهر لأنه لم يعش مولود وضع لثمانية أشهر غير عيسى، وكان ذلك آية له»، من الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة، منشور ضمن: كتاب الملة ونصوص أخرى، ص108. ويقول المقدسي، البدء والتاريخ، 3/ 122: «وروينا عن الحسن أنه قال: بلغني أنها حملت به سبع ساعات =

وقد بلغ الامتعاض من نسبة أب إلى عيسى حد المنع من التكنّي بأبي عيسى. يروي أبو داود في سننه «أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضرب ابناً له تكنّى أبا عيسى، وأن المغيرة بن شعبة تكنّى بأبي عيسى فقال له عمر: أما يكفيك أن تكنى بأبي عبد الله؟ فقال: إن رسول الله ﷺ كنّاني. فقال: إنّ رسول الله ﷺ قد غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخر، وإننا في جلجتنا...»[34]. وهذا المنع ليس مرده إلى أن أبا عيسى «سماوي» وإنما إلى أن ولادة عيسى كانت «من غير فحل» وإلى وجوب تبرئة أمه ممّا قذفها به اليهود، إذ إن الله نفسه هو الذي برّأها كما برّأ عائشة في حديث الإفك، وأنها تحظى بتقدير خاص في كثير من الآيات القرآنية: فهي صدّيقة، أحصنت فرجها، اصطفاها الله على نساء العالمين وطهرها وأنعم عليها وألقى إليها كلمته وروحاً منه وجعلها وابنها آية[35]، وكذلك في عدد من الأحاديث النبوية: فهي، مثلاً، المولود الوحيد الذي عصم من طعنة الشيطان في حديث مروي عن أبي هريرة: «ما من نفس مولود يولد إلا والشيطان ينال منه تلك الطعنة، وبها يستهل الصبي، إلا من كان من مريم ابنة عمران، فإنها لما وضعتها قالت: ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾[36] فضرب دونها حجاب فطعن فيه»[37]، ويشترك معها ابنها في هذه الخاصية في حديث آخر: «ما من بني آدم مولود إلا يمسه الشيطان حين يولد فيستهل صارخاً من مس الشيطان غير مريم وابنها»[38]. كما تدل أحاديث أخرى على مكانتها الفريدة من بين النساء: «كمل من الرجل كثير ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم بنت

= ووضعته في يومها. وعن مجاهد، قال: حملته نصف يوم ووضعته، وقال آخرون: بل حملته ووضعته كسائر الناس».

(34) سنن أبي داود، 2/ 587 الحديث 4963 من كتاب الأدب، الباب 64: فيمن تكنى بأبي عيسى.

(35) آل عمران 3/ 42؛ النساء 4/ 171؛ المائدة 5/ 75، 110؛ المؤمنون 23/ 50؛ التحريم 66/ 12، الخ.

(36) آل عمران 3/ 36.

(37) تفسير الطبري، 3/ 238 ـ 239.

(38) صحيح البخاري، 4/ 199.

عمران»[39]، «خير نساء الجنة مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد»، «عل
نساء العالمين أربع: مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون، وخدي
بنت خويلد، وفاطمة بنت محمد». وكأن بعض المفسرين ساءه أن تفضّل مري
تفضيلاً مطلقاً على النساء كافة، ولا سيما المسلمات منهن، في حديث
«فضّلت خديجة على نساء أمتي كما فضلت مريم على نساء العالمين»، فس
الآية ﴿وَٱصۡطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[40] بقوله: «ذلك للعالمين يومئذٍ»، رغم
مناجاة النبي لابنته فاطمة بقوله: «أنت سيدة نساء أهل الجنة إلا مريم
البتول»[41].

وانعقد الإجماع من جهة ثانية على قيام عيسى بعدد من المعجزات، منها
ما جرى لها ذكر في القرآن فاعتبر المسلمون أن الاعتقاد بها ملزم لهم[42]،
ومنها ما عرفوه من المصادر المسيحية فلم يدفعوها في الغالب كما لم يدافعوا
عنها. وكما أن القرآن ـ مثله في ذلك مثل أناجيل الطفولة ـ لا يميز بين
المعجزات التي حققها عيسى قبل بعثته، والمعجزات التي حققها زمن الدعوة،
فإن المصادر الإسلامية لا تقوم كذلك بهذا التمييز وتضعها جميعاً في المستوى
نفسه.

أولى المعجزات هي، بلا منازع، الكلام في المهد. وقد ذكرت في القرآن في

(39) المصدر نفسه، 4/ 193.

(40) آل عمران، 3/ 42.

(41) انظر عن هذه الأحاديث تفسير الطبري، 1/ 262 ـ 264. وقارن التفسير الذي ورد عند الطبري بيحيى بن سلام، التصاريف، ص267: «والوجه الثالث [من تفسير العالمين]: العالمين يعني من لدن آدم إلى يوم القيامة. وذلك قوله في آل عمران: ﴿يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ يعني على كل امرأة من ولد آدم». وانظر عن مكانة مريم عموماً: Osman Yahia, La vierge Marie dans la tradition islamique وكـذلـك: R Arnaldez, Jésus fils de Marie prophète de l'islam، ص ص39 ـ 59.

(42) يقول الجاحظ مثلاً في العثمانية، ص9: «ولولا أن الله سبحانه خبّر عن يحيى بن زكريا أنه آتاه الحكم صبياً وأنه أنطق عيسى في المهد رضيعاً ما كانا في الحكم ولا في المغيّب إلا كسائر الرسل وما عليه طبع البشر».

موضعين مختلفين: في سورة آل عمران 3/ 46: ﴿وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلۡمَهۡدِ﴾...،
وبتفصيل أكثر في سورة مريم 19/ 29 ـ 33: ﴿فَأَشَارَتۡ إِلَيۡهِۖ قَالُواْ كَيۡفَ نُكَلِّمُ مَن
كَانَ فِي ٱلۡمَهۡدِ صَبِيّٗا. قَالَ إِنِّي عَبۡدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلۡكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيّٗا. وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيۡنَ مَا
كُنتُ وَأَوۡصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمۡتُ حَيّٗا. وَبَرَّۢا بِوَٰلِدَتِي وَلَمۡ يَجۡعَلۡنِي جَبَّارٗا شَقِيّٗا.
وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوۡمَ وُلِدتُّ وَيَوۡمَ أَمُوتُ وَيَوۡمَ أُبۡعَثُ حَيّٗا﴾. فلم يحتج المفسرون إلى
مزيد بيان فيما يخص هذا الكلام ووضحوا فقط ردود الفعل التي أثارتها هذه
الظاهرة، ذلك أن اليهود «غضبوا وقالوا: لَسخريتها بنا حين تأمرنا أن نكلم هذا
الصبي أشد علينا من زناها»[43]. واقتصر الخلاف على أمر مناداتها ﴿أَلَّا تَحۡزَنِي قَدۡ
جَعَلَ رَبُّكِ تَحۡتَكِ سَرِيّٗا﴾ ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا. فَكُلِي
وَٱشۡرَبِي وَقَرِّي عَيۡنٗاۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلۡبَشَرِ أَحَدٗا فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا فَلَنۡ أُكَلِّمَ
ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا﴾[44]: هل هذه الآيات الثلاث هي كلام عيسى أم كلام جبريل؟[45].

ورغم نص إنجيل الطفولة العربي على أن عيسى «تكلم في المهد صبياً،
وحين كان له سنة واحدة قال لأمه: يا مريم أنا يشوع ابن الله الذي ولدتني كما
بشرك جبريل الملك، وإني أرسلني لخلاص العالم»[46]، فإن الكنيسة، بمختلف
فرقها، لم تكن تعترف بهذه المعجزة. ولذا كان النصارى ينكرون على القرآن

(43) تفسير الطبري، 16/ 79. ومن الجدير بالملاحظة أن بعض المصادر اليهودية تنسب إلى موسى الكلام في المهد: «أخذ الرضيع في المشي فخطا سبع خطوات إلى الأمام وسبع خطوات إلى الخلف وتكلم كما يتكلم الكهل ثم ذهب لينام في مهده بكل تعقل»، مذكور في: Maryse Choisy, Moïse، ص41. وقد ذكرت المؤلفة نفس النص ص53 ناعتة إياه بأنه أسطورة يهودية، ثم أضافت: «elle (la légende) se raconte aussi de Çakya Mouni. Les commentaires bouddhistes y voient l'incarnation d'une grande Ame. Le parfait arrive avec toutes ses perfections mais doit jouer le jeu de la terre. Dans sa sagesse, il consent à redevenir un petit enfant comme tous les autres petits du monde».

(44) مريم 19/ 24 ـ 26.

(45) تفسير الطبري، 16/ 67 ـ 71.

(46) ص112. وانظر كذلك مخاطبة عيسى لأمه في الإنجيل المنحول لمتّى (Evangile du Pseudo-Mathieu)، الفصلين 18 و19 في: Les Evangiles apocryphes، ص ص74 ـ 75.

إتيانه بما لا يعرفونه عن المسيح، إذ لو كان تكلم في المهد لكانوا أول[illegible] سجّل حدثاً في مثل هذه الأهمية، وهم الذين تتبعوا أقواله وأفعاله ولم يتو[illegible] عنه شاردة ولا واردة إلا دوّنوها. فهل للحديث الذي رواه البخاري والذي [illegible] عن عيسى الاختصاص بالكلام في المهد ويجعله ثالث ثلاثة (الاثنان الآخر[illegible] هما غلام جريج[47] وطفل رضيع من بني إسرائيل)[48]، وما روي عن ابن عباس من أنه «تكلم أربعة في المهد وهم صغار: ابن ماشطة بنت فرعون، وشاهد يوسف، وصاحب جريج، وعيسى ابن مريم عمّ»[49] صلة بهذا الإنكار، بحيث كانت مشاركة شخصين أو ثلاثة لعيسى في تلك المعجزة تحدّ من غرابتها؟

ومهما كان الأمر فإن ثلاثة من أصحاب الردود على النصارى - وثلاثتهم من زعماء المعتزلة - قد شغلتهم هذه المسألة. فكان رأي أبي هاشم الجبائي «أن كلام عيسى عَم في المهد يجوز أن يكون منقولاً للنصارى وغيرهم من حيث لم يظهر عند الجمع العظيم كظهور غيره»[50]. ومعنى ذلك أن ما جاء في القرآن إنما هو من باب الحكاية لما تناقله النصارى وغير النصارى - وليس إذن خبراً يقينيًا يتأكد التسليم به. وهو - على حسب اطلاعنا - الموقف الإسلامي الكلاسيكي الوحيد الذي يترك الباب مفتوحاً لإمكانية تأويل الآيات التي ورد فيها الكلام في المهد تأويلاً يخرج بها عن كونها تصويراً لواقع تاريخي، ويقبل وجود القصة الأسطورية في القرآن على نحو ما ارتآه محمد عبده في تفسيره: «إن القصص جاء في القرآن لأجل الموعظة والاعتبار لا لبيان التاريخ ولا للحمل على الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند الغابرين. وإنه ليحكي من عقائدهم الحق والباطل، ومن تقاليدهم الصادق والكاذب، ومن عاداتهم النافع والضار

(47) راجع عن قصة جريج: البخاري، الصحيح، 3/ 179؛ والمقدسي، البدء والتاريخ، 3/ 134 - 136 (حيث تكلم الصبي من بطن أمه!)؛ والتوحيدي، الإمتاع والمؤانسة 2/ 97 - 98. وكذلك د. م. إ.، ط2 .617/II (J. Horovitz)

(48) صحيح البخاري، 4/ 201 - 202.

(49) تفسير الطبري، 12/ 193.

(50) عبد الجبار، المغني، 15/ 216.

لأجل الموعظة والاعتبار»[51]. وهو محور النظرية التي دافع عنها خلف الله في أطروحته عن «الفن القصصي في القرآن الكريم»: «إن ما بالقصص القرآني من مسائل تاريخية ليست إلا الصور الذهنية لما يعرفه المعاصرون للنبي عمّ عن التاريخ. وما يعرفه هؤلاء لا يلزم أن يكون هو الحق والواقع، كما لا يلزم القرآن أن يصحح هذه المسائل أو أن يردّها إلى الحق والواقع، لأن القرآن الكريم كان يجيء في بيانه المعجز على ما يعتقد العرب وتعتقد البيئة ويعتقد المخاطبون»[52].

وتتأكد طرافة رأي أبي هاشم الجبائي وقيمته إذا ما قورن برأي الجاحظ في المسألة نفسها كما جاء في اختيارات عبيد الله بن حسان من رده على النصارى، فقد أطنب في أول كتابه في عرض اعتراض النصارى على معجزة كلام عيسى في المهد بحسب طريقته المعهودة في بيان حجج الخصم قبل تفنيدها، فقال: «وذكرتم أنهم قالوا: زعمتم أن عيسى تكلم في المهد، ونحن على تقديمنا له وتقريبنا لأمره وإفراطنا، بزعمكم، فيه - على كثرة عددنا وتفاوت بلادنا واختلافنا فيما بيننا - لا نعرف ذلك ولا ندّعيه. وكيف ندّعيه ولم نسمعه عن سلف ولا ادّعاه منا مدّع. ثم هذه اليهود لا تعرف ذلك وتزعم أنها لم تسمع به إلا منكم، ولا تعرفه المجوس ولا الصابئون ولا عبّاد البددة من الهند وغيرهم ولا الترك والخزر، ولا بلغنا ذلك عن أحد من الأمم السالفة والقرون الماضية، ولا في الإنجيل ولا في ذكر صفات المسيح في الكتب والبشارات به على ألسنة الرسل. ومثل هذا لا يجوز أن يجهله الولي والعدو وغير الولي وغير العدو، ولا يضرب به مثل ولا يروح به الناس، ثم يجمع النصارى على رده مع حبهم لتقوية أمره، ولم يكونوا ليضادوكم فيما يرجع عليهم نفعه. وكيف لم يكذبوكم في إحيائه الموتى ومشيه على الماء وإبراء الأكمه والأبرص، بل لم يكونوا ليتفقوا على إظهار خلاف دينهم وإنكار أعظم حجة كانت لصاحبهم. ومثل هذا لا ينكتم ولا ينفك ممن يخالف وينمّ.

(51) تفسير المنار، 1/ 399.

(52) الفن القصصي في القرآن الكريم، ص255.

والكلام في المهد أعجب من كل عجب وأغرب من كل غريب وأبدع من كل بديع، لأن إحياء الموتى والمشي على الماء وإقامة المقعد وإبراء الأعمى والأكمه قد أتت به الأنبياء وعرفه الرسل ودار في أسماعهم، ولم يتكلم صبي قط ولا مولود في المهد، وكيف ضاعت هذه الآية وسقطت حجة هذه العلامة من بين كل علامة؟ وبعد، فكل أعجوبة يأتي بها الرجال والمعروفون بالبيان والمنسوبون إلى صواب الرأي تكون الحيلة في الظن إليها أقرب. وخوف الخدعة عليها أغلب، والصبي المولود عاجز عن الفطرة، ممتنع من كل حيلة، وهذا لا يحتاج فيه إلى نظر...»[53].

وقد نقلنا هذه الفقرة الطويلة بحذافرها لأنها فريدة في جمع الاعتراضات المسيحية الواقعية أو المتوقعة. وينتظر القارىء أن يردّ عليها الجاحظ حجة بحجة، إلا أن الفصل الذي عقده للجواب عن هذه المسألة[54] مرّ بجانب القضية، فردَّ على احتجاج النصارى بجهل اليهود والمجوس والهند والخزر والترك لكلام عيسى في المهد في كثير من التفصيل حتى يتم «إسقاط نكيرهم وتشنيعهم وتزوير شهودهم»، لكنه حين وصل إلى دفع احتجاجهم بأنهم لا يعرفون ذلك ولا بلغهم عن أحد بتة، أجاب «أنهم إنما قبلوا دينهم عن أربعة أنفس اثنان منهم من الحواريين بزعمهم يوحنا ومتّى، واثنان من المستجيبة وهما مارقش ولوقش، وهؤلاء الأربعة لا يؤمن عليهم الغلط ولا النسيان ولا تعمد الكذب ولا التواطؤ على الأمور والاصطلاح على اقتسام الرئاسة وتسليم كل واحد منهم لصاحبه حصته التي شرطها له»... وواصل على هذا المنوال طاعناً في أصحاب الأناجيل ولا سيما منهم لوقش (= لوقا). أي إنه في نهاية الأمر لم يتناول إلا الدواعي التي يراها لعدم ذكر هذه المعجزة في الإنجيل، دون تقديم حجج مضادة لبقية الاعتراضات، وخصوصاً دون تدعيم نظرية شخصية قد تكون ممثلة لما أجمع عليه المسلمون في عصره في شأن هذه المعجزة، وقد تعبّر عن رأي اتجاه إسلامي معيّن هو في قضية الحال رأي المعتزلة أو بعض

(53) رد الجاحظ، 12 ـ 13.
(54) المصدر نفسه، 22 ـ 24.

فرقهم. ونحن نميل رغم كل شيء إلى تفسير هذا التقصير بعدم وصول رد الجاحظ إلينا كاملاً وإلى إلقاء تبعته على الشخص الذي قام بالاختيار لا على المؤلف نفسه[55].

أما القاضي عبد الجبار فقد ختم الفصل الذي عقده في «المغني» للكلام عن النصارى بالإحالة على باب المعجزات والأخبار في «ما يذكرونه مما يجري مجرى الطعن فيما ندّعيه من أنه تكلم في المهد وأنه لو كان له أصل لاشتهر وظهر فيهم كاشتهار سائر معجزاته»[56] وطرق هذا الموضوع بالفعل في الجزء الخامس عشر الخاص بالمعجزات، في الفصل الذي بحث فيه تقدم المعجزات على دعوى النبوّة[57]، لكنه لم يتعرض قط لمطاعن النصارى، بل اهتمّ بهذه المعجزة من حيث اقترانها بدعوى عيسى أنه نبي، ممّا يدل ضمنياً على أنه يقبلها بصفتها واقعاً تاريخياً خرقت فيه العادة كما يمكن أن تخرق في ظروف أخرى بالنسبة إلى جميع الأنبياء، فقال: «وأما كلام عيسى في المهد فهو معجز له. ولا بد أن تكون الدعوى منه قد تقدمت، وهكذا ورد الكتاب بقوله: ﴿إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾[58] فقد قارنت المعجزة الدعوى، لأنه لا فرق بين أن تكون نفسها واقعة على حد الإعجاز أو يتعقبها الإعجاز في هذا الباب. وغير ممتنع عندنا أن يكمل تعالى عقل الصبي في حال صغره ويبلغه في الفضل مبلغ الأنبياء، كما لا يمتنع أن يخلق تعالى البشر في الابتداء كامل العقل كما فعل تعالى في خلق آدم عمّ»[59]. ثم حاول الاستدلال على رأيه هذا بأن بعثة النبي صغيراً ليس من شأنها تنفير بعض الناس واستحقاره في النفوس، إذ إنها

(55) وانظر الهامش 42 أعلاه، وكذلك الفقرة 164 من كتاب التربيع والتدوير، ص87، حيث يقول: «خبرني عن كلام عيسى في بطن أمه في المهد، وعن عقل يحيى في حال الصبا، أكانا في حالهما ينطقان بما لا يعلمان أم ينطقان بما يعلمان؟ وكيف علما؟ أبتجربة واستنباط وعن تمام أداة وكمال آلة أم من طريق الإلهام والإخراج من العادة؟».
(56) المغني، 5/150.
(57) المغني، 15/213 ـ 216.
(58) مريم 19/30.
(59) المغني، 15/215.

«أدخل في نقض العادة»، وقرر عدم جواز عودة عيسى إلى حال زوال العقل والصبا، لأن الأنبياء «ما داموا أحياء فيجب أن يكونوا بحيث نتمكن من معرفة الشرائع من قِبَلهم»[60]، أي إن عبد الجبار وضع نصب عينيه الأنموذج المحمدي للنبوّة وأخضع له كل الحالات التي تميّز بها الأنبياء السابقون، ومن ضمنهم عيسى، دون أن يتساءل عن مدى مطابقة تصوره الذهني هذا للتاريخ. وفي ذلك يكمن أساساً ضعف البناء الكلامي الذي شيّده في المغني من وجهة نظر حديثة.

وهكذا يتجلى من خلال آراء المفكرين المسلمين في كلام عيسى في المهد أثر مصادراتهم في تكييف نظرتهم إلى معجزات عيسى، ولذا نكتفي فيما يلي باستعراض ما أثبتته المصادر الإسلامية منها دون أن نحتاج في كل مرة إلى العودة إلى النتائج التي تمخضت عن هذا التحليل.

يخبرنا الطبري في تاريخه أن أول آية رآها الناس من عيسى «أن أمه كانت نازلة في دار دهقان[61] من أهل مصر فكان ذلك الدهقان قد سرقت له خزانة، وكان لا يسكن في داره إلا المساكين، فلم يتهمهم. فحزنت مريم لمصيبة ذلك الدهقان، فلما أن رأى عيسى حزن أمه بمصيبة صاحب ضيافتها، قال لها: يا أماه، أتحبين أن أدله على ماله؟ قالت: نعم يا بني. قال: قولي له يجمع لي مساكين داره. فقالت مريم للدهقان ذلك، فجمع له مساكين داره. فلما اجتمعوا عمد إلى رجلين منهم، أحدهم أعمى: والآخر مقعد، فحمل المقعد على عاتق الأعمى ثم قال له، قم به، قال الأعمى: أنا أضعف من ذلك. قال عيسى عمّ: فكيف قويت على ذلك البارحة؟ فلما سمعوه يقول ذلك بعثوا الأعمى حتى قام به، فلما استقل قائماً حاملاً هوى المقعد إلى كوة الخزانة. قال عيسى: هكذا احتالا لمالك البارحة، لأنه استعان الأعمى بقوّته والمقعد بعينيه، فقال المقعد

(60) المصدر نفسه، 15/ 216.

(61) الدهقان هو القوي على التصرف مع حدة، والتاجر، وزعيم فلاحي العجم، ورئيس الإقليم. معرب. انظر القاموس المحيط، 4/ 226.

والأعمى: صدق. فردًا على الدهقان ماله ذلك...»[62]. وهي حادثة أدخل في باب القصص الشعبي، وتدل على الفطنة أكثر مما تدل على القدرة على فعل الآيات.

وكانت لعيسى مع الدهقان نفسه قصة أخرى تدل على مدى قدرته على صنع المعجزات رغم صغر سنه: «ثم لم يلبث الدهقان أن أعرس ابن له فصنع له عيداً فجمع عليه أهل مصر كلهم، فلما انقضى ذلك زاره قوم من أهل الشام لم يحذرهم الدهقان، حتى نزلوا به وليس عنده يومئذٍ شراب. فلما رأى عيسى اهتمامه بذلك دخل بيتاً من بيوت الدهقان فيه صفّان من جرار، فأمرّ عيسى يده على أفواهها وهو يمشي، فكلما أمرّ يده على جرة امتلأت شراباً، حتى أتى عيسى على آخرها، وهو يومئذٍ ابن اثنتي عشرة سنة...»[63]. ومن الواضح أن هذه الآية تعود إلى الأصل نفسه الذي استقيت منه قصة قلب الماء خمراً في عرس قانا كما أثبتت في إنجيل يوحنا 2/ 1 - 11.

وتشير أخبار أخرى إلى أن تلك القدرة قد ظهرت عليه منذ أن كان في الكتّاب صبياً لا كالصبيان، أعلم من معلمه، وهو بعد في التاسعة أو العاشرة[64]، فحقق في هذه الفترة ثلاث معجزات. أما الأولى فهي خلق الطير من الطين، وقد ذكرت مرتين في القرآن[65]، فاقتصر دور المفسرين على توضيح الظروف التي تمّت فيها: «.. ثنا ابن إسحاق أن عيسى صلوات الله عليه جلس يوماً مع غلمان من الكتّاب فأخذ طيناً ثم قال: أجعل لكم هذا الطين طائراً. قالوا: وتستطيع ذلك؟ قال: نعم، بإذن ربي. ثم هيأه حتى إذا جعله في هيئة الطير نفخ فيه ثم قال: كن طائراً بإذن الله. فخرج يطير بين كفيه. فخرج الغلمان بذلك من أمره فذكروه لمعلمهم فأفشوه في الناس وترعرع...»[66]..

(62) تاريخ الطبري، 1/ 597 - 598.

(63) المصدر نفسه، 1/ 593.

(64) تفسير الطبري، 1/ 53؛ 3/ 279.

(65) آل عمران 3/ 49 والمائدة 5/ 110.

(66) تفسير الطبري، 3/ 275. وقارن بإنجيل الطفولة العربي، ص110.

أما المعجزة الثانية في هذه الفترة فتتمثل في إخبار الغلمان بما في بيوتهم. وأساسها القرآني الآية 49 من آل عمران 3: ﴿وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾. وترتبط بها ـ فيما روي عن السّدّي ـ معجزة ثالثة، وهي مسخهم خنازير، «كان ـ يعني عيسى ابن مريم ـ يحدّث الغلمان وهو معهم في الكتّاب بما يصنع آباؤهم وبما يرفعون لهم وبما يأكلون، ويقول للغلام: انطلق فقد رفع لك أهلك كذا وكذا، وهم يأكلون كذا وكذا. فينطلق الصبي فيبكي على أهله حتى يعطوه ذلك الشيء، فيقولون له: من أخبرك بهذا؟ فيقول: عيسى... فحبسوا صبيانهم عنه وقالوا: لا تلعبوا مع هذا الساحر[67]، فجمعوهم في بيت فجاء عيسى يطلبهم، فقالوا: ليس هم ههنا. فقال: ما في هذا البيت؟ فقالوا: «خنازير» قال عيسى: كذلك يكونون. ففتحوا عنهم فإذا هم خنازير»[68].

على أن من المفسرين من يفسر آل عمران 3/ 49 تفسيراً مغايراً، فيقول قتادة: «قال: أنبئكم بما تأكلون من المائدة وما تدخرون منها. قال: فكان أخذ عليهم في المائدة حين نزلت أن يأكلوا ولا يدخروا، فادخروا وخانوا فجعلوا خنازير»[69]. فهناك إذن اتفاق من جهة على الربط بين المعجزتين واختلاف من جهة أخرى في ظروفهما وفيما يتعلق به الإنباء بما يأكلون[70]. كما كان هناك

(67) وردت هذه التهمة على لسان بني إسرائيل في المائدة 5/ 110. ﴿فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُبِينٌ﴾، وهي التهمة التي وجهت إلى موسى (يونس 10/ 76؛ طه 20/ 71؛ الشعراء 26/ 49، الخ) وإلى محمد (الأنعام 6/ 7؛ هود 11؛ 7 سبأ 34/ 43؛ الصافات 37/ 15، الخ) إذ هي نصيب كل الرسل: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ (الذاريات 51/ 52).

(68) تفسير الطبري، 3/ 279 ـ 280. وقارن بإنجيل الطفولة، ص ص114، 116.

(69) المصدر نفسه، 3/ 280.

(70) والملاحظ أن مجاهداً وقتادة وأبا مالك اعتبروا أن لعن عيسى للذين كفروا من بني إسرائيل المذكور في المائدة 5/ 78 ترتب عليه مسخهم خنازير دون أن يذكروا سببه، بينما انفرد ابن جريج بذكر ذلك السبب واختلف عنهم في نوعية المسخ، قال: «دعا عليهم عيسى فقال: «اللهم العن من افترى عليّ وعلى أمي واجعلهم قردة خاسئين». تفسير الطبري، 6/ 317 ـ 318.

اختلاف كبير بين «أهل التأويل» في شأن المائدة المذكورة في القرآن[71]، فأنكر بعضهم نزولها، إما لأنها «مثل ضربه الله تعالى لخلقه نهاهم به عن مسألة نبي الله الآيات»، وإما لأن القوم لمّا قيل لهم: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَّا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾ استعفوا منها فلم تنزل. وأقر الآخرون بنزولها لكنهم ذهبوا مذاهب شتى في تحديد ما كان عليها من طعام وهل هو سبعة أحوات وسبعة أرغفة وضعتها الملائكة بين أيديهم فأكل منها الناس كما أكل منها أولهم، أم سمك فيه من طعم كل طعام، أم قرصة من شعير وأحوات لكن الله حثا بين أضعافهن البركة فكان قوم يأكلون ثم يخرجون ويجيء آخرون فيأكلون ثم يخرجون حتى أكلوا جميعهم وأفضلوا، أم جميع الطعام إلا اللحم، أم خبز ولحم، أم أخيراً ثمر من ثمار الجنة، إلى حد أن الطبري في تفسيره لم يستطع التوفيق بين كل هذه الآراء وعقب عليها بقوله: «كان عليها مأكول، وجائز أن يكون كان سمكاً وخبزاً وجائز أن يكون كان ثمراً من ثمار الجنة. وغير نافع العلم به وغير ضار الجهل به!»[72].

فالظاهر إذن أن الذاكرة الإسلامية الجماعية لم تحتفظ مما ترويه الأناجيل عن العشاء الأخير لعيسى صحبة تلامذته[73] بما هو أساسي عند النصارى، أي رسم الافخارستيا، بينما أولت كل اهتمامها لمعجزة تكثير الطعام[74] التي ستنسب، وإن في أشكال مختلفة بعض الشيء، إلى الرسول.

والغريب أننا لا نجد في المصادر الإسلامية تفاصيل عن إبراء عيسى للأكمه[75] والأبرص[76] رغم أنه من المعجزات المذكورة في القرآن[77]. فنعرف

(71) المائدة، 5/ 112 ـ 115.

(72) انظر عن مختلف هذه الآراء تفسير الطبري، 7/ 129 ـ 136.

(73) متى 26/ 26 ـ 28؛ مرقس 14/ 22 ـ 24؛ لوقا 22/ 19 ـ 20.

(74) متى 14/ 15 ـ 21؛ 15/ 32/ 38؛ مرقس 6/ 15 ـ 14؛ 8 ـ 1 ـ 10؛ 9/ 12 ـ 17؛ يوحنا 6/ 4 ـ 13.

(75) يوحنا 9/ 1 ـ 41.

(76) متى 8/ 1 ـ 4؛ مرقس 1/ 40 ـ 45؛ لوقا 5/ 12 ـ 16.

(77) آل عمران 3/ 49 والمائدة 5/ 110.

فقط عدد المرضى الذي ربما يصل إلى خمسين ألفاً[78] وأن عيسى كان يداويهم بالدعاء إلى الله. أما إحياء الموتى المذكور في الآيتين اللتين نصتا على إبراء الأكمه والأبرص فقد ورد عنه خبر مروي عن السدي يفيد أن عيسى أحيا ابن ملك جبار معتد كان أبوه يريد أن يستخلفه، ورغم تحذير عيسى من أنه إن عاش كان شرًّا فإن الملك لم يبال بتحذيره، فقبل أن يدعو الله ليعيش الغلام حتى يمكّنه الملك من الذهاب وأمه أينما شاءا. وفي الخبر نفسه، الذي تطغى عليه مسحة أسطورية واضحة، أن عيسى أحيا ملك قرية في مقابل ترك سبيل يهودي صحبه[79].

والأغرب منه أن النص الوحيد الذي ورد في الردود الإسلامية على النصارى وفيه تفاصيل عن قدرة عيسى على المداواة وإحياء الموتى إنما بسطت فيه وجهة النظر اليهودية التي تنفي عن المسيح كل قدرة من هذا القبيل وتتهمه بالشعوذة. يقول الجاحظ عن اليهود: «وأحسنهم قولاً وألينهم مذهباً من زعم أنه ابن يوسف النجار وأنه قد كان واطأ ذلك المقعد[80] قبل إقامته بسنين، حتى إذا شهره بالقعدة وعرف موضعه في الزمْنَى مرّ به في جمع من الناس كأنه لا يريده فشكا إليه الزمانة وقلة الحيلة وشدة الحاجة، فقال: ناولني يدك، فناوله يده فاجتذبه فأقامه، فكان تجمّع لطول القعود حتى استمر بعد ذلك، وأنه لم يُحيِ ميتاً قط بل كان دواى رجلاً يقال له لاعار[81] إذ أغمي عليه يوماً وليلة، وكانت أمه ضعيفة العقل، قليلة المعرفة، فمرّ بها فإذا هي تصرخ وتبكي فدخل إليها ليسكتها ويعزيها، وجسّ عرقه فرأى فيه علامات الحياة فداواه حتى أقامه. فكانت لقلة معرفتها لا تشك أنه قد مات، ولفرحها بحياته تثني عليه بذلك وتتحدث به»[82].

(78) تفسير الطبري، 3/ 278؛ وتاريخه، 1/ 598.
(79) تفسير الطبري، 3/ 284 ـ 295.
(80) انظر متى 9/ 1 ـ 8؛ مرقس 2/ 1 ـ 12؛ لوقا 5/ 17 ـ 26.
(81) المقصود طبعاً هولعازر. انظر يوحنا 11/ 1 ـ 46.
(82) الجاحظ، الرد على النصارى، ص23.

وهذا النص لا يعني أن الجاحظ يتبنى رأي اليهود في عيسى، فلا أحد من المسلمين يفكر في الحط من شأنه أو نفي المعجزات عنه، إذ إن ذلك يتنافى ومقتضيات الإيمان بالأنبياء السابقين من ناحية، وأن نقطة الخلاف مع النصارى ليست في إتيان عيسى بخوارق العادات بل في تأويلها واستغلالها في نطاق منظومة لاهوتية معيّنة تؤدي إلى تأليهه من ناحية ثانية. فكان بحثهم عن ظروف القيام بالمعجزات المنصوص عليها في القرآن طبيعياً ومنتظراً.

كما أنهم لم يتحرجوا من رواية معجزات أخرى وردت في الأناجيل أو نسجها الخيال الشعبي. فمن الصنف الأول ـ وعلاوة على الحالات التي سبق ذكرها ـ سجلوا مشيه على الماء «كما يمشي على البر مما أعطاه الله تعالى من اليقين والإخلاص»[83]، ومن الصنف الثاني سجلوا قلبه الماء الذي في القدور لحماً ومرقاً وخبزاً[84]، وإحياءه شاة بعد ذبحها وشيّها وأكلها دون كسر عظامها بقذف العظام في الجلد ثم ضربها بعصاه وقوله لها: «قومي بإذن الله»، وإحياء عجل بالطريقة نفسها بعد أكل لحمه كذلك[85]. وكل هذه المعجزات، وغيرها، ستستغل بداية من القرن الخامس/ الحادي عشر لأغراض وعظية وتعليمية في كتب «قصص الأنبياء» من أمثال كتابي أبي إسحاق أحمد بن محمد النيسابوري المعروف بالثعلبي[86] وأبي بكر محمد بن عبد الله الكسائي[87]، حيث ينعدم الحس النقدي انعداماً كليًّا ويطغى الضمير الميثي والعقلية الغيبية طغياناً مطلقاً.

ونشير أخيراً في نطاق جمع المعلومات المتوفّرة عن شخص عيسى في المصادر الإسلامية إلى أمرين حظيا ببعض العناية، وهما صفته الخلقية، وسنّه وزمنه. فنعلم من عدد من الأحاديث ـ ومن بينها حديث الإسراء ـ أن عيسى

(83) تفسير الطبري 3/ 240. قارن بمتى 14/ 22 ـ 33؛ مرقس 6/ 45 ـ 52؛ يوحنا 6/ 16 ـ 21.
(84) المصدر نفسه، 3/ 284.
(85) المصدر نفسه، 3/ 285.
(86) طبع كتابه «قصص الأنبياء» المسمى «عرائس المجالس» مرات عديدة بمصر. انظر مثلاً، عن معجزات عيسى، الطبعة الرابعة، ص ص381 ـ 401.
(87) وهو غير أبي الحسن علي بن حمزة الكسائي عالم اللغة والنحو الشهير ومؤدب الأمين والمأمون. ولكتابه «قصص الأنبياء» طبعات عديدة كذلك بمصر.

كان رجلاً مربوع الخلق إلى الحمرة والبياض، أو أحمر بين القصير والطويل، أو آدم كأحسن ما يرى من أدم الرجال، تضرب لمته بين منكبيه، رجل الشعر أو سبطه، كثير خيلان الوجه كأنه خرج من ديماس - يعني الحمّام -، كأن رأسه يقطر ماء وما به ماء، أشبه من يكون بعروة بن مسعود الثقفي[88]!

وكان الاختلاف شديداً في سن عيسى وفي تحديد زمن حياته. فهو قد عاش اثنتين وثلاثين سنة وستة أشهر عند بعضهم، وثلاثاً وثلاثين سنة عند آخرين[89]، في حين أنه بلغ من العمر مائة وعشرين عاماً في رأي ثالث، بناء على أن النبي مات في الستين وقال في العام الذي مات فيه: «ليس من نبيّ إلا عمّر نصف عمر الذي كان قبله، وإن عيسى أخي كان عمره عشرين ومائة سنة»[90]. على أن رأياً آخر يفيد أنه بعث لأربعين ومكث في قومه أربعين عاماً[91] أي إنه بعث في نفس السنّ - المعيار التي بعث فيها محمد. وهناك رأي طريف لجعفر بن منصور، وهو شيعي إسماعيلي توفي نحو 380/ 990، يبرر فيه بعثة عيسى في سن الثالثة والثلاثين بأنه تلقّى تربيته البشرية عن حجة لا عن إمام، فلم يجمع إذن «الحدود» الأربعين[92]. وبقطع النظر عن هذا الإسقاط المباشر لمقولات متبناة في أوساط إسلامية هامشية على حال عيسى، فالملاحظ أن آراء العلماء المسلمين كانت تتأرجح بين أخذ المعطيات المروية عن النصارى في الاعتبار، وتنظير المثال المحمدي تنظيراً يؤدي إلى نتائج لا صلة لها البتة بالواقع التاريخي.

وكان هذا الاختلاف مرتبطاً بتحديد «الفترة من الرسل» أي المدة التي تفصل عيسى عن محمد. وهي نحو ألف سنة في أقصى التقديرات[93] وأربعمائة

(88) صحيح البخاري، 4/186، 202 - 203؛ تفسير الطبري، 5/15، 6، 15.
(89) طبقات ابن سعد، 1/53؛ تفسير الطبري، 3/278.
(90) تفسير الطبري، 3/264.
(91) طبقات ابن سعد، 1/308 - 309؛ تاريخ الطبري، 2/291.
(92) تأويل الزكاة، 200 - 201، نقلاً عن: H. Feki, Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme fatimide ص243، هامش 90.
(93) عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، 109.

سنة في أدناها[94]، مروراً بـ600 و569 و560 و551 و540 و500 سنة إلا شيئاً، وأربعمائة وبضع وثلاثين سنة[95]. وقد يكون أحد أسباب الفروق بين هذه الأرقام عدم الاعتناء بذكر بداية هذه الفترة، هل هي ولادة عيسى أم بعثته أم وفاته، وكذلك نهايتها، أهي ولادة الرسول أم بعثته أم هجرته أم وفاته.

هذا ونحن لم نتعرض بعد لما يتعلق بنهاية حياة عيسى في المصادر الإسلامية لأننا سنخصص الفصل الموالي من هذا الباب لعقيدة الصلب والفداء، ومن الطبيعي أن نرجىء عرض مختلف الآراء في هذه القضية إلى ذلك الحين، كما لم نتعرض لمميزات عيسى بصفته نبياً لأنها من المحاور التي سيوليها أصحاب الردود عناية كبرى قصد نفي الألوهية عنه. لكن قبل دراسة عقيدة التجسد، يحسن بنا أن نتبيّن التصور الإسلامي لصفة «مسيح» وفهم المسلمين في القرون الأربعة الأولى لهذه العبارة القرآنية حتى يتضح الفرق بينه وبين الفهم المسيحي.

الملاحظ أولاً أن بعض المفسرين شعر بأن أصل الكلمة عبراني أو سرياني: «مشيحا»، فعرّبت فقيل: «المسيح»[96]، ولكن لا أحد تنبه إلى أن لفظ «مسيح» يمكن أن يكون مشتقاً من أصل ساميّ مشترك بين العبرية والعربية. وقد رجع ابن ربّن الطبري إلى العهد القديم يستمد منه معنى الكلمة فقال: «فمعنى المسيح ما بيّنا وهو الممسوح، ومثل ذلك في لغة السريانية والعبرانية كثير... وكانت[97] اليهود تمسح ملوكها وأنبياءها بدهن مبارك، وقد قال داود عمّ في ذلك ما يدفع الشغب والشك، واحتج يونس عمّ بنبوته هذه في كتابه بأنه ينبئنا على المسيح فقال في المزمور الخامس والأربعين: «يا من فاق الناس جمالاً،

(94) المقدسي، البدء والتاريخ، 3/126.
(95) وردت هذه الأرقام على التوالي في: صحيح البخاري، 5/90؛ البدء والتاريخ، 3/126؛ طبقات ابن سعد، 1/53؛ تاريخ الطبري، 2/235 - 238؛ تفسير الطبري، 6/167؛ البدء والتاريخ، 3/126؛ وتفسير الطبري 6/167.
(96) تفسير الطبري، 6/35.
(97) في النص المطبوع، وقالت. ونظنه خطأ من الناسخ لم يصلحه الناشران.

لقد أفرغت الرحمة على شقاها»[98]، وقال: «فمن أجل ذلك مسحك الله إلهك بدهن السرور، وأكثر مما مسح به نظراءك»[99]، فأبان النبي بهذه الآية ما معنى المسيح، وإنما مسحه الله لأنه مصطفى مكرم...»[100][101]. إلا أن النزعة السائدة كانت البحث عن معنى «مسيح» بالاعتماد على اشتقاق الكلمة في العربية، وأدى ذلك إلى تأويلات عديدة حسب اعتبار «فعيل» بمعنى «فاعل» أو «مفعول»:

- المسيح هو الصدّيق[102]،
- هو الكهل الحليم[103]،
- سمّي المسيح لأنه مسح بدهن البركة[104]،
- أو لأنه كان لا يقيم في البلد الواحد، وكان كأنه ماسح يمسح الأرض[105]،
- لتطهيره من الذنوب والأدناس التي تكون في الآدميين[106]،
- لأنه يمسح ذا العاهات فيبرأ، وإن كان الداء مما لا يقبل الدواء[107]،
- وأخيراً لأنه كان أمسح الرجل ولم يكن لرجله خمص[108].

(98) كذا في النص المطبوع ولا معنى له، ولا شك أن المقصود «على شفتيك». وقد جاء في الترجمة العربية للمزمور 45 (44) 3: «إنك أبهى جمالاً من بني آدم وقد انسكبت النعمة على شفتيك».
(99) المزمور، 45 (44)/ 8.
(100) في النص المطبوع: وإنما مسحه الله إلا لأنه مصطفى مكرماً!
(101) علي بن ربّن الطبري، الرد على النصارى، ص26.
(102) صحيح البخاري، 4/ 200.
(103) نفس المصدر والصفحة.
(104) الجاحظ، البخلاء، 107.
(105) نفس المصدر والصفحة.
(106) تفسير الطبري، 6/ 35.
(107) الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، 108.
(108) نفس المصدر والصفحة.

ولعل الجري وراء الاشتقاق في هذه التفسيرات هو الذي ابتعد بالفكر الإسلامي عن إدراك الحقيقة التاريخية لهذا المفهوم، إذ لا جدال في أن انتظار اليهود لشخص يحقق للشعب الأمن الشامل والعدالة المطلقة ويخلصه من الحكم الأجنبي وبالتالي يجسّم على الأرض الحلم بالسعادة، وأن دعوة عيسى إلى ملكوت الله، واعتقاد المسيحيين أن صفات المسيح المخلص تنطبق عليه، كل ذلك لا يمكن تفسيره بالرجوع إلى أصل الكلمة فقط سواء في العربية أو غيرها من اللغات. ولا بد من الوعي بأن «المسيحانية» ظاهرة مشتركة بين العديد من الحضارات[109] مهما اختلفت الأسماء التي تطلق على الشخص المنتظر الذي يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، وأنها ظاهرة يشبع الإيمان بها في الظروف العسيرة بالخصوص، فيكون دورها تخفيف وطأة القهر والظلم والعذاب، وهي التي توفّر للإنسان بصيص النور وشعاع الأمل حين تنسدّ أمامه الآفاق ولا يرى إمكانية عملية للتخلص من أوضاعه المتردية. وعلى هذا الصعيد يستوي المسيح والمهدي والإمام المنتظر. وليس من باب الصدفة، على سبيل المثال لا الحصر، أن تنتشر الحركات المسيحانية في الفترة التي عاش فيها عيسى، أي عند شعور اليهود بوطأة الاضطهاد الروماني، وليس من باب الصدفة كذلك أن ينتظر الشيعة رجوع الإمام المستتر حين أوصدت في وجوههم أبواب السلطة، ولا يستغرب أن يستغل رجال السياسة هذا المفهوم للوصول إلى الحكم كما فعل المهدي بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية في المغرب الإسلامي. في كل تلك الحالات وفي غيرها، مثلت المسيحانية ـ باختلاف التسميات ـ سلوكاً تعويضياً عن واقع غير مرضي وتشكلت بحسب المناخ الثقافي الذي برزت فيه، فهيأتها هذه الصفة لكي تكون سنداً للتغيير الأخلاقي -

(109) ارجع مثلاً إلى عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، 179، عن «المنتظر» عند المجوس. وانظر عن هذه الظاهرة من وجهة أنثروبولوجية: P. Berger, La religion dans la conscience moderne، ص ص119 ـ 120 وقارن بما يقوله: م. إيلياد (M. Eliade) عن قصور فقه اللغة عن الإحاطة بالمسألة إن كانت تتعلق بقيم روحية: «lorsqu'il s'agit des valeurs spirituelles, la contribution de la philologie, pour indispensable qu'elle soit n'épuise pas la richesse de l'objet» في كتابه: Le Yoga ص5.

الديني و(أو) السياسي و(أو) الاجتماعي. وبعبارة أخرى، لولا المسيحانية لما كانت المسيحية ديناً وحضارة، ولولاها ما اعتقد النصارى أن عيسى رب وإله، ولا ظهرت عقيدة التجسد على النحو الذي رأيناه في الباب الأول. فالنظرية المسيحية في المسيح متجذرة في الانتظار المسيحاني، ولكنها لم تقف عنده بل تجاوزته في ظروف تاريخية خاصة ووجهته وجهة معينة. وكان للمسلمين اطلاع متفاوت على نشأة تلك النظرية وبالخصوص على تطورها، وأولوها على كل حال عناية فائقة وعرضوها في كثير من الموضوعية، كما فعلوا في التثليث، قبل أن يدحضوها.

II - عرض المسيحلوجيا

إن أقدم شهادة وصلتنا عن اطلاع المسلمين على التطور التاريخي للخصومات المسيحلوجية كانت من القرن الثالث/التاسع في تاريخ اليعقوبي[110]. فقد تتبع هذا المؤرخ مقررات المجامع الستة الأولى ونص على مختلف المذاهب التي كانت متواجدة في شأن طبيعة المسيح، وعلى زعمائها منذ بداية القرن الرابع م. حين سعى قسطنطين إلى توحيد كلمة النصارى وقد وجدهم على ثلاث عشرة مقالة. فيذكر منها اليعقوبي إحدى عشرة مقالة، بدون ترتيب فيما يبدو، وهو معذور في ذلك نظراً إلى الغموض الذي يكتنف إلى اليوم تلك الفترة البدائية. وقد عدّدها كالآتي: «فمنها قول من قال: إن المسيح وأمه كانا إلٰهين. ومنها قول من قال: إنه من الأب بمنزلة شعلة نار انفصلت من شعلة نار فلم ينقص الأولى انفصال الثانية. ومنها مقالة من قال بتأليهه. ومنها مقالة من قال بتعبيده. ومنها مقالة من قال: إن جسده كان خيالاً، مثل متّى وأصحابه. ومنها مقالة من قال: هو الكلمة. ومنها قول من قال: هو الابن. ومنها مقالة من قال: هو روح قديمة. ومنها مقالة من قال: هو ابن يوسف. ومنها مقالة من قال: هو نبي من الأنبياء. ومنها مقالة من قال: هو لاهوتي

(110) تاريخ اليعقوبي، 1/ 153 ـ 156. ولن نذكر فيما يلي موضع النصوص المستشهد بها من هذه الصفحات المتتالية حرصاً منا على عدم إثقال النص بالإحالات.

وناسوتي». ثم أضاف: «فجمع قسطنطين ثلاثمائة وثمانية عشر أسقفاً وأربعة بطارخة، ولم يكن في ذلك العصر غيرهم. وكان بطرخ الإسكندرية يقول: إن المسيح مألوه مخلوق. فلما اجتمعوا ناظروه في ذلك، فأجمع مقالة القوم جميعاً أن قالوا: إن المسيح ولد من الأب قبل كون الخلائق، وهو من طبيعة الأب. ولم يذكروا روح القدس ولا أثبتوه خالقاً ولا مخلوقاً، ولكن واتفقوا على أن الأب الإله والابن إله منه. وخرجوا من نيقية...».

ويقول أبو عيسى الوراق عن سبب انعقاد هذا المجمع الأول: «وقد كان لجمهور النصارى قول متقدم في التثليث والاتحاد قبل افتراق اليعقوبية والملكية والنسطورية، اجتمعوا عليه لما أظهر أريوس الخلاف في التثليث ودعا إلى نحلته. واجتمع أساقفهم ورؤساؤهم وأظهروا البدعة منه وكتبوا قولهم الذي اجتمعوا عليه يومئذ»[111].

أما القاضي عبد الجبار فيذكر أن قسطنطين جمع النصارى «ليعملوا تقريراً في إيمانهم يحملون الناس عليه ويأخذونهم به، فمن أبى قتلوه. واجتمع عنده نحو ألفي رجل فقرروا تقريراً ثم رفضوه. ثم اجتمع ثلاثمائة رجل وثمانية عشر رجلاً، وهم يسمونهم الآباء، فقرروا هذا التقرير، وهم يسمونه سنهودس...»[112]. ويؤكد في موضع آخر انعقاد مجمع في عهد قسطنطين سابق لنيقية (Nicée) (325م) لكنه لم يتمخض عن نتيجة نظراً إلى كثرة الاختلاف في المسيح، فيقول بالخصوص: «فاجتمع عنده نحو ألفين من رؤوسائهم وقرر أشياء من تسبيحة الإيمان. وكان فيهم من يخالف أولئك ويقول: كلمة الله مخلوقة، وإن المسيح كلمة الله. وكان هناك إيرلس ومقدنيوس وأونامس وأولوفريانوس وأصحابهم ممن يقول: الكلمة مخلوقة وكلام الله وقوله خلق من خلقه، فشغبوا عليهم ووقف الأمر وبطل ذلك التقرير. ثم اجتمع بعد ذلك ثلاثمائة وثمانية عشر رجلاً بنيقية من بلاد الروم وعملوا تسبيحة إيمانهم التي قد

(111) رد الوراق، 1/ 9و.

(112) تثبيت دلائل النبوة، 94.

ذكرت، فأتوا بها قسطنطينوس فأخذها وعمل عليها وأخذ الناس بها، فمن [لم] يقبلها قتله. فاحتاج أولئك أن يظهروا قبولها خوف السيف، وأبطل ما سو[اها] عن التقرير، وحصل من كان على دين المسيح في كل مكروه...»[113]
وبذلك أبرز دور السلطة السياسية في فرض عقيدة النصارى في المسيح و[في] التأكيد على أن ما قرره مجمع نيقية لم يكن محل إجماع، وأن ضحاياه كانوا بالدرجة الأولى النصارى الأوفياء لدين المسيح.

وكما أن اليعقوبي لم يحدد تاريخ انعقاد المجمع الأول فإنه اقتصر فيما يخص المجمع الثاني المنعقد بالقسطنطينية سنة 381م. على ذكر اسم الإمبراطور «تيدوسوس الأكبر» (Théodose I) الذي انعقد المجمع في عهده، فيقول: «وكان في عصره الاجتماع الثاني للنصرانية، فاجتمع له بالقسطنطينية مائة وخمسون أسقفاً وثلاثة بطارخة، ولم يحضرها (كذا) بطرخ رومية. فوضعوا صحيفة الأمانة وأثبتوا روح القدس. وكانت صحيفة الأمانة التي وضعوها: «أومن بالله الواحد الأب ملك كل شيء، خالق السماوات والأرض وما يرى وما لا يرى، وبالرب المسيح ابن الله الذي ولد قبل الدهر، نور من نور، إلٰه حق من إلٰه حق، مولود ليس بمخلوق، ومن سوس (كذا) الأب، به كان كل شيء، من أجلنا البشر

(113) المصدر نفسه، 162 ـ 163. ويقول كذلك عن «تسبيحة الإيمان»: «وهي أصل الأصول، وليس لأحد من طوائفهم عنها ولا عن شيء منها معدل. وإنما وضعت حين صار الملك إلى هذا القول وحين خالفهم آريوس الإفصاح بالمذهب ولرفع التأويل والأوهام في المقالة»، ص ص97 ـ 98. والملاحظ أنه لم يحتفظ لنا بأعمال هذا المجمع الأول ولكن أوزيبيوس القيصري (Eusèbe de Césarée) ترك لنا وصفاً مفصلاً للمناقشات المجمعية في كتابه: «حياة قسطنطين» (F. Dvornik, Histoire des conciles، ص17) ـ وهو ما يفسر، إلى ما حد ما، الخلاف في عدد المشاركين فيه وفي الآراء المتواجهة فيه، مما سمح للمسلمين بأن يروا في الأقلية التي لم توافق على مقرراته النصارى الأوفياء لدين المسيح ـ. كما تجدر الإشارة إلى أن الوثائق التي وصلتنا لا تدل على قتل قسطنطين لمن لم يقبل قرارات المجمع بل على مجرد نفيهم. أما الأشخاص الأربعة الذين يذكرهم عبد الجبار (إيرلس ومقدنيوس وأومانس وأولوفر يانوس) فلم نتمكن من معرفتهم بالاعتماد على المصادر المسيحية. وقارن ما أثبتته المصادر الإسلامية عن مجمع نيقية والمجامع الموالية بما ذكرناه في الباب الأول أعلاه عن ظروف انعقاد هذه المجامع وعن مقرراتها.

ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسّد بروح القدس ومن مريم العذراء، فصار بشراً وصلب من أجلنا على عهد بلاطس البنطي (Ponce Pilate) وأصيب وقبر وقام لثلاثة أيام كما هو في الكتب، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين الأب الذي ليس لملكه فناء، وبروح القدس الرب الذي من الأب اشتق، الذي تكلم فيه الأنبياء، وبواحدة القدسية الكنيسة السليحية للحواريين. أومن بمعمودية واحدة، بمغفرة الخطايا وقيام الأموات». وحرّموا من قال بعد هذا شيئاً، وافترقوا من القسطنطينية».

وقال عن المجمع «المسكوني» المنعقد سنة 431م: «وكان الجمع الثالث للنصرانية. فاجتمع بأفسس (Ephèse) وحضر مائتا أسقف، وخالف نسطور (Nestorius) على القوم جميعاً، وقال: إن المسيح جوهران وكيانان، إلٰه تام بجوهره وكيانه، فالأب ولد الإلٰه ولم يلد إنساناً والأم ولدت إنساناً ولم تلد الإلٰه. فقال له قريلس (Cyrille): إن كان الأمر كما قلت فمن عبد المسيح فهو مسيء لأنه قد يكون قديماً ومحدثاً، ومن ترك عبادته فقد كفر لأنه يكون قد ترك عبادة القديم كما ترك عبادة المحدث، ومن عبد الإلٰه دون الإنسان فلم يعبد المسيح إذ كان لا يستحق أن يقال مسيحاً من إحدى جهتيه دون الأخرى. فأوجب ذلك على من حضر وخالفه بطرخ أنطاكية، فقال نسطور: بطرخ أنطاكية يقول بمثل قولي. وهرب نسطور إلى أرض العراق، فصارت النسطورية بالعراق، وصيّروا رئيسهم مكان البطرخ جاثليق. فافترقوا على هذا».

ومما يلفت الانتباه أن اليعقوبي قد سكت بالخصوص عن مجمع سنة 449م المشهور بملصّة أفسس، واعتبر مجمع خلقدونية (Chalcédoine) المنعقد سنة 451م في عهد مرقيانوس (Marcien) «الاجتماع الرابع». ولا شك أنه كان في موقفه ذاك غير المتعمد رهين مصادره التي يبدو أنها مناوئة للمونوفيزية، فيقول: «وكان في عهده الاجتماع الرابع. وكان سبب ذلك أن طرسيوس[114] صاحب اليعقوبية قال: إن المسيح جوهر واحد وطبيعة واحدة. فأنكرته

(114) كذا في النص المطبوع، وهو يقصد بدون شك «ديوسقوروس» Dioscore.

النصارى، فاجتمع ستمائة وثلاثون أسقفاً بالقسطنطينية وناظروا طرسيوس، فقالوا له: إن كان المسيح كما زعمت طبيعة واحدة، فالطبيعة القديمة هي الطبيعة المحدثة، وإن كان القديم من المحدث فالذي لم يزل هو الذي لم يكن. ولم يرجع عن مقالته فحرّموه...».

ثم يقول عن المجمع الخامس المنعقد بالقسطنطينية سنة 553م: «وذلك أن قوماً من رؤساء النصارى قالوا: إن جسد المسيح كان خيالاً على غير حقيقة. فاجتمعوا لذلك، وقالوا: إن كان جسده خيالاً فيجب أن يكون فعله خيالاً على غير حقيقة، وهذا بقول السوفسطائية أشبه منه بقول النصارى. ولعن أولئك الذين قالوا هذا وبرئت النصارى منهم».

وأخيراً يلخص نقطة الخلاف الرئيسية التي انعقد من أجلها المجمع السادس بالقسطنطينية كذلك سنة 61/ 681 بقوله: «وذلك أن قورس الإسكندراني (؟) زعم أن المسيح مشيئة واحدة وفعل واحد. فقال (؟): وهذا شبيه بقول اليعقوبية. فاجتمعوا لذلك ورضوا ببطرخ رومية. وكتب كتاباً ولم يحضر. ولم يكن للنصرانية جمع بعدها»[115].

وإذا استثنينا بعض التفاصيل والجزئيات فإن ما يلاحظ في هذا العرض التاريخي للخصومات المسيحلوجية التي حاولت المجامع فضها، دقة المعلومات النسبية وخاصة صحتها. ومن المستبعد أن يكون اليعقوبي بدعاً من المثقفين في عصره بحيث لا يمكن القياس عليه، بل الأرجح أن الذين اهتموا بعقائد النصارى كانوا على اطلاع مباشر على تطورها وإن توخوا في ردودهم طريقة آنية لا زمانية. وقد التزم العديد منهم بذكر حجج النصارى قبل الرد عليها

(115) الواقع أنه انعقدت مجامع تلت مجمع القسطنطينية الثالث، وخاصة مجمع نيقية الثاني سنة 171/ 787 الذي أعيد فيه الاعتبار للتعبد للصور، ومجمع القسطنطينية الرابع سنة 256/ 870 الذي فض، مؤقتاً، مشكلة تعيين فوطيوس (Photius) بطريركاً على كرسي العاصمة البيزنطية والذي لا تعترف الكنيسة الشرقية بصفته المسكونية. ويمكن أن يفسّر نفي اليعقوبي لانعقاد مجامع بعد 61/ 681 بأن المجامع اللاحقة لم تهتم بمسائل عقائدية رئيسية مثل التثليث أو المسيحلوجيا.

واعتبروا ذلك من باب الإنصاف. يقول الحسني في هذا الصدد: «وبعد، فلا بد لمن أنصف خصما في منازعته له ومجادلته من ذكر ما يرى الخصم أن له فيه حجة من مذهبه ومقالته. فإذا ذكر ذلك كله بان ما فيه عليه وله، فكان ذلك لإبطاله أقطع وفي الجواب له أبلغ وأجمع». ثم يضيف: «فليفهم من قرأ كتابنا هذا ما نصف فيه من قولهم كله، فسنصفه بما يعلمه علماء كل فرقة منهم إن شاء الله ونعرفه، وسنستقصي لهم فيه كله ما استقصوا لأنفسهم من المقال ثم نجادلهم فيه...»[116].

كذا فعل الحسني والجاحظ والوراق والناشىء والماتريدي وابن أيوب والجبائي والباقلاني وعبد الجبار مع تفاوت في التحليل أو الإيجاز. ولم يفتهم التنبيه إلى صعوبة فهم مذهب النصارى في المسيح. هذا الجاحظ يقول في رده: «ولو جهدت بكل جهدك وجمعت كل عقلك أن تفهم قولهم في المسيح لما قدرت عليه حتى تعرف به حد النصرانية، وخاصة قولهم في الإلٰهية. وكيف تقدر على ذلك وأنت لو خلوت ونصراني نسطوري فسألته عن قولهم في المسيح لقال قولاً، ثم إن خلوت بأخيه لأمه وأبيه وهو نسطوري مثله فسألته عن قولهم في المسيح لأتاك بخلاف قول أخيه وضده. وكذلك جميع الملكانية واليعقوبية»[117].

وهذا القاضي عبد الجبار يسجل رأي النوبختي في كتاب الآراء والديانات أن «مذهب النصارى لا يكاد يتحصل»، ويعقب عليه بقوله: «وكفى بالمذهب فساداً أن يصعب على العلماء ضبطه، خاصة على مثل هذا الرجل، فقد كان المشار إليه في معرفة المذاهب»[118]. ويؤكد على نفس الفكرة في التثبيت: «إن أرباب المقالات وأهل العناية به من المصنفين لا يكادون يحصلون مذهبهم»[119]. ويعلل هذه الصعوبة في المغني بـ«كون مقالتهم مبنية على أصول

(116) رد الحسني، 14. وانظر رد الجاحظ، 28، 37.

(117) رد الجاحظ، 22.

(118) شرح الأصول الخمسة، 291.

(119) تثبيت دلائل النبوة، 92.

غير معقولة وعبارات لا تتحصل معانيها»[120].

ولكن ذلك لم يمنعهم من محاولة عرض المسيحلوجيا، فأثبتوا في الغالب ما هو محل اتفاق وما هو محل اختلاف بين النصارى، وخصصوا له بابا قائماً بذاته هو «الكلام في الاتحاد». وقد كانوا شاعرين في هذا المضمار بأن ما جاء في «قانون الإيمان»[121] هو الملزم لجميع الفرق والطوائف النصرانية باستثناء الأريوسيين - وأن الاختلافات بينها لا تتناول ما جاء فيه عن المسيح وإنما تتعلق بتأويله. وعلى هذا الأساس أورد نصه كاملاً كل من علي الطبري في رده (ص24) والحسن بن أيوب[122] وعبد الجبار في التثبيت[123]، وفيه بالخصوص: «و[نؤمن] بالرب الواحد يسوع المسيح ابن الله الواحد بكر الخلائق كلها[124]، وليس بمصنوع، إله حق من إله حق[125] من جوهر أبيه الذي بيده أتقنت العوالم[126] وخلق كل شيء، الذي من أجلنا معشر الناس ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح القدس[127] وصار إنساناً وحبل به

(120) المغني، 5/ 31. وقارن بما يقوله سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، 134: «إنني لن أتحدث مطلقاً عن نظرة بعض الكنائس إلى المسيح، لا لأني أنكر ما تثبته بل لأني لا أفهمها، وأعترف بذلك عن صدق...».

(121) يسميه اليعقوبي «صحيفة الأمانة»، وعلي الطبري «الشريعة» أو «الأمانة» وابن أيوب «شريعة الإيمان» وعبد الجبار «تسبيحة الإيمان». وقد أوردنا نصه الكامل في الباب الأول أعلاه.

(122) الجواب الصحيح، 2/ 319.

(123) ص 94. أما الوراق فقد لخصه على النحو التالي: «وكان الذي كتبوا من ذلك وأجمعوا عليه أن زعموا أن الإله القديم جوهر واحد يعم ثلاثة أقانيم أباً والداً غير مولود وابناً مولوداً غير والد وروحاً منبثقاً بينهما، واتخذ جسداً من مريم من زرع داود فتدرع به وظهر للناس وصلب وقتل ودفن وقام بعد ثلاثة أيام وصعد إلى السماء» الرد على النصارى، 1/ 9و - 9ظ.

(124) في التثبيت: ابن الله بكر أبيه. وأضاف علي الطبري: من أزمن (كذا) أبيه قبل العوالم كلها.

(125) من إله حق، سقط في رد الطبري.

(126) رد الطبري: الذي بيده اتقنت العوالم كلها. ولا شك أنه خطأ مطبعي أو من الناسخ.

(127) أضاف عبد الجبار: ومن مريم البتول.

وولد من مريم البتول[128] واتجع وأولم وصلب في أيام فيلاطوس[129] ودفن وقام في اليوم الثالث كما هو مكتوب، وصعد[130] إلى السماء وجلس عن يمين أبيه، وهو مستعد للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء».

وقد قام القاضي عبد الجبار بتحليل هذا القانون واستخلص أهم النتائج المترتبة على هذه المسيحلوجيا، فقال: «فإن هذه الطوائف الثلاث من الملكية واليعقوبية والنسطورية لا يختلفون في أن المسيح عيسى ابن مريم ليس بعبد صالح ولا بنبي ولا برسول، وأنه إله في الحقيقة والله في الحقيقة، وأنه خلق السماوات والأرض والملائكة والنبيين، وأنه هو الذي أرسل الرسل وأظهر على أيديهم المعجزات... وأن الذي هو ابن نزل من السماء وتجسم (كذا) من روح القدس ومن مريم البتول وصار هو ابنها إلهاً واحداً ومسمى واحداً وخالقاً واحداً ورازقاً واحداً، وحبلت به مريم وولدته، الخ»[131].

ولخص الناشيء الأكبر ما اتفقت عليه جماعة النصارى في «أن الابن هو الكلمة وأنه حل في إنسان تام كامل خلق من زرع مريم العذراء بلا جماع... وأن حلول الكلمة في ذلك الإنسان إنما هو بالمسرة[132] لا بالجوهر ولا التركيب ولا الامتزاج ولا الاختلاط ولا الانتقال من مكان إلى مكان... وأن ذلك الإنسان إنما دعي ابناً لمكان الابن الذي حلّه، كما يدعى الحديد ناراً إذا حلته النار»[133].

(128) الطبري: وحمل به وولد من مريم البتول؛ عبد الجبار: وحبلت به مريم البتول وولدته.

(129) ابن أيوب: وألم وصلب أيام فيطوس بن بيلاطوس (كذا)؛ عبد الجبار: وأخذ وصلب وقتل أمام فيلاطس الرومي.

(130) الطبري: وصار.

(131) تثبيت دلائل النبوة، 91 - 92.

(132) انظر التعليق الدسم الذي خصصه فان إس لهذه العبارة، ص ص67 - 69 من تحقيقه لكتاب الناشيء. وهي تعني في نظره الإرادة (Willen) أو العناية الإلهية (Wohlgefallen).

(133) الكتاب الأوسط في المقالات، ص77. وانظر رأي الوراق (الرد 1/ 6و - 6ظ) الوارد في الفصل السابق، ص ص192 - 193.

واقتصر أبو علي الجبائي في تقديمه للعقيدة المشتركة في المسيح على القول إنها تتمثل في «أنّ الكلمة هي الابن وهي عندهم المسيح الذي ظهر في الجسد الذي كان في الأرض»[134]. وحين أوجز عبد الجبار في عرض ما اتفقوا عليه نسب إليهم القول «إنه تعالى اتحد بالمسيح فحصل للمسيح طبيعتان طبيعة ناسوتية وأخرى لاهوتية»[135]، وأن الابن ليس «ابناً للأب على جهة النسل لكن كتولد الكلمة من العقل وحر النار من النار وضياء الشمس من الشمس»[136]. وهو متفق مع الوراق والباقلاني في أن النصارى مطبقون على أن الاتحاد أمر حادث أو فعل من الأفعال صار به المسيح مسيحاً[137].

لكن أصحاب الردود كانوا يعرفون أن النصارى، وإن اتفقوا على الإيمان بعقيدة التجسد، مختلفون في طبيعة هذا التجسد ومتى حصل وكيف. وانصب اهتمامهم في الدرجة الأولى على الفرق الثلاث الكبرى المتواجدة حولهم، فعرضوا أراءها على قدم المساواة ولم يعتبروا بطبيعة الحال إحداها وفيّة للتقليد الكنسي والأخريين هرطوقيتين، كما يفعل نصارى عصرهم حين يقدمون الخصومات المسيحلوجية، ولم يعترفوا بالتالي للملكية بالأرثوذكسية أو الكاثوليكية، نظراً إلى أن إطلاق هذين المفهومين يقتضي الإقرار بالوفاء لتعاليم عيسى ولشخصه، بينما كان هذا الوفاء بالذات هو محل الطعن عند المسلمين وبالنسبة إلى جميع النصارى الذين يقبلون قانون نيقية على السواء.

ويمكن تقسيم العروض لآراء هذه الفرق إلى صنفين كبيرين، أحدهما ينص على أسماء الفرق، والثاني يهمل التسمية ويكتفي بنسبة الآراء إلى «قوم منهم» أو إلى «بعضهم»، ويستعمل صيغاً عامة من مثل «منهم - أو فيهم - من يزعم» و«يزعم آخرون» أو «قال أكثرهم» وما أشبهها. وسنرى فيما يلي ما نسب في شأن هذه العقيدة إلى الملكية ثم النسطورية ثم اليعقوبية، قبل استعراض

(134) المغني، 5/ 80.
(135) شرح الأصول الخمسة، 292.
(136) المغني، 5/ 81.
(137) رد الوراق، 1/ 8و؛ التمهيد، ص92؛ المغني، 5/ 83.

الآراء الخاصة بفرق ثانوية والآراء التي لم تنسب إلى فرقة بعينها.

أ ـ المسيحلوجيا الملكية

يسمي القاسم بن إبراهيم الحسني الملكية «الروم»، وهم عنده يعتقدون «أن الأقنوم الإلٰهي الذي لم يزل موجوداً ومن قبل الدهور من الأب مولوداً أنزل إلى مريم العذراء فأخذ منها طبيعة بغير أقنوم فكان لطبيعتها أقنوماً، فعمل بطبيعتها التي أخذ منها كل ما كان لها في طبيعتها معلوماً، فنام كما تنام نومها وإن لم يكن أقنومه أقنومها، وفعل من أفعال طباعها فعلها وإن لم يكن أصله في الناسوت أصلها. قالوا: فعمل بطبيعتها فكان المسيح إنساناً بطبيعتين وإن كان أقنوماً واحداً لا اثنين. والمسيح فهو ابن الله الأزلي المولود، وعمل الطبيعتين جميعاً فهو فيه موجود. قالوا: فإذا سرّ أو بكى أو ضحك أو اشتكى - وكلهم يقر ولا يشك أن قد كان يبكي ويضحك -[138] فكل ما كان من ذلك كله وما أشبهه[139] مما في طباع الإنس فمن عمل الطبيعة الإنسانية، وما كان من إحيائه الموتى وإبرائه للكمه والبرص ومثله فمن عمل الطبيعة الإلٰهية»[140].

ويختص الناشىء الأكبر باستعمال مفهوم «المسرّة» حيث يستعمل الحسني «الطبيعة» ويضيف مفهوم الجوهر، فينسب إلى الملكية الاعتقاد «أن الإنسان منذ اتحد بالكلمة صار منهما قنوم واحد ومسرتان اثنتان وفعلان اثنان. فلذلك قالت: المسيح جوهران أزلي وزمني[141] وقنوم واحد»[142].

وأهم ما يزيده ابن أيوب أن المسيح شخص واحد وأن لطبيعتيه مشيئتين

(138) لنلاحظ، عرضاً، إثر ميخائيل نعيمة، أن الأناجيل لا تشير البتة إلى أن عيسى ضحك ولو مرة واحدة في حياته، بينما تخبر أنه بكى في ثلاث مناسبات.
(139) في النص المطبوع: ومن أشبهه!
(140) رد الحسني، 16. ويقدم عبد الجبار هذا الرأي على أنه مما اتفق عليه كافة النصارى وليس من اختصاص الملكية، انظر شرح الأصول الخمسة، 292.
(141) وعند عبد الجبار: «ذهب الملكانية إلى أن المسيح جوهران أحدهما قديم والآخر محدث»، المغني، 5/ 83.
(142) الكتاب الأوسط في المقالات، ص79.

كاملتين عند الملكية، فهم حسب رأيه يقولون: «إن الابن الأزلي الذي هو الكلمة تجسد من مريم جسداً كاملاً كسائر أجساد الناس وركب في ذلك الجسد نفساً كاملة بالعقل والمعرفة والعلم كسائر أنفس الناس، وأنه صار إنساناً بالنفس والجسد اللذين هما من جوهر الناس، وإلهاً بجوهر اللاهوت كمثل أبيه لم يزل، وهو إنسان بجوهر الناسوت مثل إبراهيم وداود، وهو شخص واحد لم يزد عدده، وثبت له جوهر اللاهوت كما لم يزل، وصح له جوهر الناسوت الذي لبسه من مريم. وهو شخص واحد لم يزد عدده وطبيعتان، ولكل واحد[ة] من الطبيعتين مشيئة كاملة. فله بلاهوته مشيئة مثل الأب والروح، وله بناسوته مشيئة مثل مشيئة إبراهيم وداود. وقالوا إن مريم ولدت إلهاً، وإن المسيح - وهو اسم يجمع اللاهوت والناسوت - مات[143]. وقالوا إن الله لم يمت، والذي ولدت مريم قد مات بجوهر ناسوته. فهو إله تام بجوهر لاهوته وإنسان تام بجوهر ناسوته، وله مشيئة اللاهوت ومشيئة الناسوت. وهو شخص واحد، لا نقول: «شخصان» لئلا يلزمنا القول بأربعة أقانيم»[144].

أما تحديد الباقلاني للمسيحلوجيا الملكية فهو أقل دقة من ناحية في تعريف الاتحاد: «وزعمت الروم - وهم الملكية - أن معنى اتحاد الكلمة بالجسد أن الاثنين صارا واحداً وصارت الكثرة قلة وصارت الكلمة وما اتحدت به واحداً، وكان هذا الواحد بالاتحاد اثنين قبل ذلك»[145]، وأدق من ناحية أخرى في بيان المتحد به. ذلك أنهم يزعمون في نظره «أن الابن إنما اتحد بالإنسان الكلي، وهو الجوهر الجامع لسائر أشخاص الناس، لكي يخلص الجوهر الجامع لسائر الناس من المعصية، وهو إذا اتحد بالإنسان الكلي صار معه واحداً»[146].

---

(143) قارن بعبد الجبار: «وزعم أكثر الملكانية أن الصلب وقع على المسيح بكماله، والمسيح هو اللاهوت والناسوت»، المغني، 5/ 84. وأورد نفس المعنى بألفاظ مختلفة في تثبيت دلائل النبوة، 96: «فإن الملكية تقول فيه إنه إله حق من إله حق من جوهر أبيه وأن القتل والصلب والولادة وقعت عليه بكماله».

(144) الجواب الصحيح، 2/ 315.

(145) التمهيد، ص98.

(146) المصدر نفسه، ص92.

ولا شك أنه مدين في ذلك إلى الوراق، إذ كان أبو عيسى أول من أشار إلى الاختلاف في وصف المتحد به، فقال: «وذهبت الملكية بقولها «الإنسان» إلى الجوهر الجامع لأشخاص الناس. وذلك أن الابن عندهم إنما اتحد بالإنسان الكلي لا الجزئي ليخلص الكل... ولو كان اتحد بإنسان واحد لكن إنما أراد تخليص ذلك الواحد لا الكل...»[147]. والاعتقاد بأن «المسيح جوهران أقنوم واحد مشيئتان جوهر قديم هو الكلمة وجوهر محدث هو الإنسان الكلي وأقنوم قديم هو الكلمة لا غير» منسوب عنده إلى بعض الملكية لا إلى جميعهم. ويعلل الاختلاف بينهم بقوله: «وإنما نفوا أن يكون له أقنوم محدث لأن الكلمة عندهم اتحدت بالإنسان الكلي لا الجزئي. قالوا: والإنسان الكلي ليس بأقنوم إذ ليس بشخص، فلذلك زعموا أن المسيح أقنوم واحد. وكثير منهم يقولون: المسيح أقنوم واحد ذو جوهرين وذو مشيئتين. وعلّة هؤلاء في أنه أقنوم واحد علة أولئك واحتجاجهم واحد»[148].

ولعل عبد الجبار قد اعتمد كذلك على الوراق في هذا التمييز ولكنه لم يحتفظ بالدقة التي التزم بها أبو عيسى في نسبة الآراء إلى أصحابها، فقال: «وحكي عن بعضهم في الاتحاد أنه بمعنى المشيئة لا أن الذاتين اتحدا في الحقيقة[149]، واختلفوا في ذلك من وجه آخر، فذهب بعضهم إلى أن الجوهر العام اتحد بالإنسان الكلي. وقال بعضهم: اتحد بإنسان شخصي... وربما قالوا: إن الابن اتحد بالإنسان الكلي ليخلص الكل. وقال بعضهم: اتحد

---

(147) رد الوراق، 1/ 7ظ.

(148) المصدر نفسه، 1/ 9ظ، - 10و. والملاحظ أن يحيى بن عدي لم يعترض في «تبيينه غلط الوراق» على عرضه لمسيحلوجيا الفرق الثلاث. وفعلاً فإن أهم ما كان يميز المسيحلوجيا الملكية القول بأن المسيح أقنوم واحد ذو جوهرين لاهوتي وناسوتي وطبيعتين ومشيئتين، انظر مثلاً كتاب التاريخ لسعيد بن البطريق - وهو ملكي -، ص ص167 - 175.

(149) وقال في سياق آخر: «فأما من قال إنه اتحد به بمعنى المشيئة فقولهم ينقسم إلى ثلاثة أوجه: أحدها أن مشيئتهما متغايرة لكن يجب أن يتفقا في المشيئة، وثانيها أن مشيئة اللاهوت هي مشيئة الناسوت، وثالثها أن مشيئة الناسوت هي مشيئة اللاهوت»، المغني، 5/ 116.

بالإنسان الجزئي ليخلص الجزء»[150].

وقد أثبت القاضي استدلالاً طريفاً على ألوهية المسيح نسبه إلى [أبي... الملكي، ومفاده «أن الله يجب أن يكون رئيساً، ولا يجوز أن يكون متـ... بالرئاسة على خلقه، لأن ذلك يوجب أن لا منة له عليهم، إن كان خلقهم ليرؤس. فيجب أن تكون رئاسته قديمة، ولا بد من أن تكون رئاسة على مرؤوس، ولا يخلو ذلك المرؤوس من وجهين: إما أن يكون مثل الله في الجوهر أو أخس منه جوهراً. فإن كان أخس منه جوهراً فقد حطت رئاسة الله عن شرفها... فيجب أن يكون المرؤوس مثل الله في الجوهر. ثم لا تخلو رئاسته عليه من أن تكون بالقهر أو بالرضا أو رئاسة طبيعية. ولا يجوز أن يكون بالقهر... ولا يجوز أن تكون عن تراض... فثبت أنها طبيعية. وهي كرئاسة الآباء على الأبناء وكرئاسة آدم على هابيل، فثبت أن له ابناً وأنه مثله»[151].

ب ـ المسيحلوجيا النسطورية

عند مقارنة المسيحلوجيا الملكية بالمسيحلوجيا النسطورية كما وردتا في كتب الردود تظهر هشاشة الفروق التي تفصل إحداهما عن الأخرى، إذ يكاد ينحصر الخلاف في من وقعت عليه الولادة والصلب أهو المسيح بكماله كما يرى الملكية أم ناسوت المسيح فقط كما يذهب إلى ذلك النساطرة، وفي اعتبار أن للمسيح أقنوماً واحداً عند الفرقة الأولى أو أن له أقنومين لهما إرادة واحدة ومشيئة واحدة عند الفرقة الثانية.

«قالت النسطورية، حسب الحسني، أن الابن الذي لم يزل بمحبته نزل رأفة وكرماً فتجسد من مريم عند نزوله جسداً، كاملاً تاماً بطبيعة وأقنومة (!) من إنسانية وآدمية، فكان المسيح طبيعتين وأقنومين بعد تجسده بالجسد تامّين. وقالوا: فنحن إذا رأيناه يأكل ويشرب ويجيء في الأرض ويذهب، وينصب

(150) المغني، 5/84.

(151) المصدر نفسه، 5/144. وانظر رد عبد الجبار على هذا الاستدلال مباشرة بعد هذه الفقرة.

ويشتكي ويضحك ويبكي، جعلنا ذلك كله وما رأيناه منه ومثله من الناسوت، وإذا نحن رأيناه يحيي الموتى ويبرىء المرضى ويمشي على الماء جعلنا ذلك للاهوت»[152].

وكما نسب ابن أيوب إلى الملكية القول بأن المسيح شخص واحد وأن لطبيعتيه مشيئتين، فإنه ينسب إلى النسطورية القول «إن المسيح شخصان وطبيعتان لهما مشيئة واحدة، وأن طبيعة اللاهوت التي للمسيح غير طبيعة ناسوته، وأن طبيعة اللاهوت لما توحدت بالناسوت بشخصها الكلمة صارت الطبيعتان بجهة واحدة وإرادة واحدة. واللاهوت لا يقبل زيادة ولا نقصاناً ولا يمتزج بشيء والناسوت يقبل الزيادة والنقصان. فكان المسيح بتلك إلهاً وإنساناً، فهو إله بجوهر اللاهوت الذي لا يزيد ولا ينقص، وهو إنسان بجوهر الناسوت القابل للزيادة والنقصان. وقالوا إن مريم ولدت المسيح بناسوته، وأن اللاهوت لم يفارقه قط منذ توحدت بناسوته»[153].

ونجد شبهاً كبيراً بين عرض الوراق لقول النسطورية في المسيح وعرض عبد الجبار، فهم حسب أبي عيسى زعموا «أن المسيح ماسح وممسوح، إله وإنسان، يعنون بالماسح الكلمة وبالممسوح الإنسان الذي ولدته مريم. وزعموا أنه جوهران قنومان مشيئة واحدة، جوهر قديم هو الكلمة وجوهر محدث هو الإنسان المولود من مريم، أقنوم قديم هو الكلمة وأقنوم محدث هو الإنسان الذي ولدته مريم. وربما قال بعضهم: طبيعتان وأقنومان، وطبيعة وجوهر هاهنا واحد»[154].

وتقتضي المسيحلوجيا النسطورية عند القاضي «أن المسيح إله وإنسان ماسح وممسوح اتحدا فصارا مسيحاً واحداً. ومعنى «اتحدا» أنه صار من اثنين واحداً. والمسيح عندهم على الحقيقة جوهران أقنومان، جوهر قديم لم يزل

(152) رد الحسني، ص17.

(153) الجواب الصحيح، 2/316.

(154) رد الوراق، 1/9ظ.

وهو الكلمة التي هي أحد أقانيم الإله، وجوهر محدث كان بعد أن لم يكن، وهو يشوع المولود من مريم. وربما جعلوا بدل «اتحد» «تجسد»، وربما قالوا «تأنس» و«تركب»[155]. وكما حكى في نفس الفصل من المغني قولهم: «إن الصلب وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته»[156]، فإنه أشار في تثبيت دلائل النبوة إلى «أنهم قالوا في المسيح إنه مركب من نوعين وأقنومين وطبعين، من إله ومن إنسان وأن الولادة والقتل إنما وقعتا بالإنسان، وهو الذي يسمونه الناسوت»[157].

ومما يؤكد قرب المسيحلوجيتين الملكية والنسطورية[158] أن عبد الجبار نفسه يذكر في شرح الأصول الخمسة رأي اليعقوبية ثم يتبعه برأي «الباقين وهم النسطورية» ومفاده أن الله اتحد بالمسيح مشيئة «على معنى أن مشيئتهما صارت واحدة حتى لا يريد أحدهما إلا ما يريده الآخر»[159]، رغم أنه كان يعلم حق العلم أن «الباقين» يشملون غير النسطورية.

ونلاحظ نفس الظاهرة عند الناشئ، حيث أن ما يعرضه على أنه العقيدة المشتركة هو في الحقيقة رأي النساطرة. هذا نصه: «قالوا: فقولك «المسيح» اسم واقع على الجوهرين جميعاً والشخصين جميعاً لا على أحدهما،

(155) المغني، 5/ 82 ـ 83. وقارن بالوراق: «وربما جعلوا مكان «اتحد» «توحّد» ومكان قولهم «اتحاد» «توحُّد». ومعنى هاتين اللفظتين عندهم واحد، يذهبون بذلك إلى أنه صار من اثنين واحد. وربما قالوا: «تأنس»، وربما قال بعضهم «تجسد». وبعضهم يقول: «تركب»، ويستسهل أن يقول «التركيب» مكان قوله: «الاتحاد» لعادة قد جرت له بتلك اللفظة. وكلهم مجمع على صحة لفظ الاتحاد» (1/ 7ظ). والملاحظ أن يحيى بن عدي قد عقب على ذلك بقوله: قد صدق في هذه الحكاية كلها» (1/ 8و).

(156) المغني، 5/ 84.

(157) تثبيت، 96.

(158) الملاحظ أن الباقلاني يقرن بين النسطورية واليعقوبية، فكلاهما في نظره زعم «أن اتحاد الكلمة بالناسوت اختلاط وامتزاج كاختلاط الماء وامتزاجه بالخمر واللبن إذا صب فيهما ومزج بهما» التمهيد، ص87.

(159) شرح الأصول الخمسة، 292.

والشخصان معنى واحد في المسيحية[160]. وزعموا أن فعلهما واحد ومسرتهما واحدة، وصرّفوا كل ما قيل في المسيح على ثلاث جهات: إحداها ـ زعموا ـ تليق بالإنسان خاصة ولا تليق بالله، كالولادة والأكل والشرب والصلب والموت والدفن والصعود إلى السماء، فقالت: هذا كله للإنسان خاصة، فإذا سئلت عن المسيح أمات وصلب ودفن وأكل وشرب قالوا: نعم، بجهة ناسوته. قالوا: والثانية تليق بالله عز وجل، كقولنا: «الأزلي الذي لا يموت»، فإذا قيل لها: أوليس المسيح الذي مات هو الذي لم يمت، والذي صلب هو الذي لم يصلب، والذي حدث بعد أن لم يكن هو الذي لم يزل كذلك؟ قالوا: نعم، من جهة ناسوته، وهو هكذا بجهة لاهوته. والثالثة ـ زعموا ـ أنها بالله عز وجل وبالإنسان جميعاً، مثل فعل الآيات وإحياء الموتى والمشي على الماء، فزعموا أن هذه أفاعيل الله بالإنسان كالنار بالحديد»[161].

وإذا استثنينا الاختلاف الجزئي في المصطلحات بين هذه العروض الإسلامية للمسيحلوجيا النسطورية (مشيئة/ إرادة/ مسرة؛ جوهر/ نوع؛ شخص/ أقنوم؛ طبيعة/ طبع) فإنه لا يبقى سوى عدم الاتفاق بين الحسني والناشىء في شأن عمل المسيح الآيات، وهل يعتبره النساطرة من فعل اللاهوت وحده أم من فعل اللاهوت والناسوت جميعاً. وكانت طريقة العرض نفسها منبثة عن الاعتراض الإسلامي على هذه النظرية النسطورية في المسيح، ولكنها تبرز في الآن نفسه أن آراء هذه الفرقة تحاول ـ دون جدوى، من وجهة إسلامية ـ عدم النيل من المفارقة الإلٰهية بتخصيص صفات المسيح وأفعاله المحدثة لناسوته دون لاهوته.

ج ـ المسيحلوجيا اليعقوبية

أخذت المسيحلوجيا المونوفيزية كذلك حظها من التوضيح، ولئن لخصها عليّ الطبري في أنها الإيمان بأن «المسيح هو الله وأن مريم والدة الله»[162]، فإن

(160) ليس المقصود هنا بالمسيحية الدين الذي يحمل نفس الاسم، وإنما هي النسبة إلى المسيح فقط.

(161) الكتاب الأوسط في المقالات، ص77.

(162) رد الطبري، 16.

الحسني والناشىء والوراق وابن أيوب فصلوا القول فيها. جاء في رد الإمام الزيدي: «وقالت اليعقوبية إن الابن الذي لم يزل زال من السماء إلى الأرض ونزل رأفة منه ورحمة بالإنسان وتعطفاً منه على البشر بالإحسان، فأخذ من مريم العذراء جسداً فتجسد به فصارا جميعاً واحداً. وقالوا: ألا ترون الإنسان من روح وجسد ثم هو يدعى إنساناً باسم واحد، فترونهما وإن سميا بالإنسان فليس يقال لهما إنهما في الإنسانية اثنان، ولكن يقال إنه إنسان واحد، وهو كما تعلمون روح وجسد. قالوا: وكذلك المسيح الذي هو اجتماع اللاهوت والناسوت يسمّى مسيحاً وهو ابن الله الذي لم يزل»[163].

وقال الناشىء في نفس الموضوع: «زعمت [اليعقوبية] أن الابن والإنسان تركبا فصارا جوهراً واحداً هو الأزلي وهو الزمني، وهو الله عندهم الذي هو الكلمة، وهو عيسى. ووافقت [...] الملكية في الصلب والموت، ولم تفصل القول بل صرّحت في تقديسها بالقول إن القديس الذي لا يموت هو صلب بدلنا»[164]. بينما ركّز الوراق على اتفاق النسطورية وأكثر اليعقوبية في «أن الابن الذي هو الكلمة اتحد بإنسان محدث مولود من مريم»[165] خلافاً للملكية الذين يرون أنه اتحد بالإنسان الكلي. وشرح رأي أكثر اليعقوبية «أن المسيح جوهر من جوهرين وأقنوم من أقنومين» بقوله: «يذهبون بذلك إلى أن جوهر الكلمة وجوهر الإنسان المأخوذ من مريم صارا بالاتحاد شيئاً واحداً طبيعة واحدة وأقنوماً واحداً ومشيئة واحدة. قالوا: ولو كان المسيح أقنومين وجوهرين لكان العدد لم يسقط بالاتحاد، ومثلوا ذلك بالفحمة تلقى في النار فتصير جمرة...»، ثم أضاف: «وزعموا أن ذلك الإنسان صار إلٰهاً، ولا يقولون صار الإلٰه إنساناً، كما يقال صارت الفحمة ناراً إذا صارت جمرة ولا يقال صارت النار فحمة...»[166].

---

(163) رد الحسني، 16 ـ 17.

(164) الكتاب الأوسط في المقالات، ص80.

(165) رد الوراق، 1/7و.

(166) المصدر نفسه، 1/10و.

واليعقوبية، حسب الحسن بن أيوب، «يقولون إن المسيح طبيعة واحدة من طبيعتين إحداهما طبيعة الناسوت والأخرى طبيعة اللاهوت، وإن هاتين الطبيعتين تركبتا كما تركبت النفس مع البدن فصارتا إنساناً واحداً وجوهراً واحداً وشخصاً واحداً، وإن هذه الطبيعة الواحدة والشخص الواحد هو المسيح، وهو إلٰه كله وإنسان كله، وهو شخص واحد وطبيعة واحد من طبيعة واحدة من طبيعتين. وقالوا إن مريم ولدت الله... وإن الله مات وألم وصلب متجسداً ودفن وقام من بين الأموات وصعد إلى السماء»[167].

أما القاضي عبد الجبار فإنه يميز على غرار الوراق بين مسيحلوجيا «أكثر اليعقوبية» ومسيحلوجيا «بعض اليعقوبية». فالصنف الأول، عنده، يعتقد «أن المسيح جوهر واحد إلا أنه من جوهرين أحدهما جوهر الإلٰه القديم والآخر جوهر الإنسان اتحدا فصارا جوهراً واحداً أقنوماً واحداً. وربما قال بعضهم طبيعة واحدة... وأن الصلب والقتل وقعا في الجوهر الواحد الكائن من الجوهرين اللذين هما الإلٰه والإنسان، وهو المسيح على الحقيقة وهو الإلٰه وبه حلت الآلام...»[168]، والصنف الثاني من اليعقوبية «منهم من قال إن المسيح جوهر واحد قديم من جهة، محدث من جهة، مولود من جهة، غير مولود من جهة، مصلوب مقتول من جهة، غير مقتول مصلوب من جهة. ومنهم من قال إن القتل والصلب والموت والألم كان على الحيلولة (؟) لا على اليقين، وأن الجنس المتحد به لطيف لا تحله الآلام»[169].

ومن الطبيعي، وقد عرضت العقيدة اليعقوبية في المسيح على هذا النحو

---

(167) الجواب الصحيح، 2/ 314 ـ 215.

(168) المغني، 5/ 83 ـ 84. ويحكي القاضي في شرح الأصول الخمسة، 292، قول اليعقوبية على أنه يقتضي أن الله اتحد بالمسيح «حتى صار ذاتاهما ذاتاً واحداً»، ويؤكد في التثبيت، 96، أنهم يقولون: «حبلت مريم بالإلٰه وولدت الإلٰه وقتل الإلٰه ومات الإلٰه». قارن بالوراق، 1/ 8ظ. والملاحظ أن يحيى بن عدي ـ وهو يعقوبي ـ لم يعترض على عرض الوراق للمسيحلوجيا اليعقوبية واكتفى بالتنبيه إلى أن اليعقوبيين يفصلون القول إن الإنسان تأله ولكنهم لا يمنعون من القول إن الإلٰه تأنس كما ذهب إلى ذلك أبو عيسى، انظر تبيين غلط محمد بن هارون، 1/10ظ.

(169) المغني، 5 ـ 84.

أن تكون بصفة خاصة موضوع مهاجمة عنيفة من قبل مفكري الإسلام كما سنرى. فلقد اعتبروا أنها تذهب إلى أقصى حدود منطق قانون نيقية وأنها أعلى درجة في الكفر، أي أنها بعبارة أخرى النقيض التام للعقيدة الإسلامية، لا سيما في نسبتها الحوادث إلى الله من ولادة وألم وصلب.

د ـ نظريات أخرى في المسيح

في المقابل كان حكم أصحاب الردود على الأريوسية (Arianisme) ـ وهي عندهم من الفرق الموحّدة ـ متسماً بكثير من التسامح، لأن أصحاب أريوس (Arius) ينكرون التجسد ويزعمون، حسب الناشىء، «أن المسيح وروح القدس عبدان مخلوقان، إلا أن الله جل ثناؤه أقدرهما على خلق العالم وتدبيره، فهما خالقاه ومدبراه والمرسلان الرسل»[170]. وهم كذلك في نظر ابن أيوب «يعترفون بعبودية المسيح عمّ ولا يقولون به شيئاً مما يقوله النصارى من ربوبية ولا بنوة خاصة ولا غيرها»[171].

أما الفرق النصرانية الثانوية فقد استرعت منها المارونية اهتمام الناشىء وعبد الجبار، بينما انفرد الناشىء بعرض مسيحلوجيا سائر هذه الفرق.

جاء في المغني: «وفي أصناف النصارى طبقة يقال لها المارونية قالت في المسيح إنه جوهران أقنوم واحد بمعنى أنه مشيئة واحد، وأن الإله صلب في الحقيقة من أجلنا ليخلصنا.

«وحكى عنهم بعض الناس أن من قولهم أن الكلمة كانت تداخل المسيح في أوقات فعله للآيات وتفارقه في سائر الأفعال.

(170) الكتاب الأوسط في المقالات، ص82. وقارن بما أثبتناه في الباب الأول أعلاه، عن الأريوسية.

(171) الجواب الصحيح، 2/ 314. وهم حسب الباقلاني من الموحّدة ويقولون: «إن عيسى ابن الله على جهة الاختصاص والإكرام»، التمهيد، ص165. ويضيف أبو عيسى الوراق «بولي الشميساطي» وأصحابه إلى الأريوسيين، فهم في نظره مثل المسلمين أثبتوا عيسى إنساناً عبداً وأنكروا أن يكون المسيح إلهاً أو متحداً به الإله، رد الوراق 2/ 40 ـ 55.

«ومن متقدميهم من زعم أن الكلمة عند الاتحاد مرت في بطن مريم كما يمر السهم في الهواء والماء في الميزاب»[172].

«وحكى عن بعض من تقدم منهم أن الله واحد وسماه أباً، وقال في المسيح إنه كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء، وهو مخلوق خلق قبل العوالم، وجعل خلق الأشياء به، وسماه لذلك إلهاً.

«قال: وزعم أن المسيح اتحد بإنسان من مريم وأنه صلب. وزعم أن لله روحاً مخلوقة أكرم من سائر الأرواح وأنها واسطة بين الأب والابن يؤدي إليه الوحي من الأب. وزعم أن المسيح ابتدأ جوهراً لطيفاً روحانياً خالصاً غير مركّب ولا ممزوج بشيء من الطبائع الأربع، وأنه إنما تدرع الطبائع عند اتحاده بالجسم المأخوذ من مريم المجتمعة فيه الطبائع الأربع.

«وفيهم من زعم في المسيح أنه ابتدأ من مريم ابتداء وأنه نبي صالح شرفه الله وكرّمه لطاعته وسماه ابناً على طريق التبني لا على طريق الولادة»[173].

وبقطع النظر عن المظاهر الخاصة في المسيحلوجيا المحكية عن بعض الموارنة فإنه يتبين من هذا العرض أن المارونية كانت فرقة متميزة حتى آخر القرن الرابع/العاشر على الأقل، خلافاً لما عليه الأمر اليوم من ارتباطها برومة، وأن عقيدتها في المسيح تتفق أساساً مع الملكية في أن المسيح جوهران أقنوم واحد، وتتفق مع النسطورية في أنه مشيئة واحدة لا مشيئتان.

ونثبت فيما يلي مسيحلوجيا بقية الفرق كما وردت في الكتاب الأوسط في المقالات للناشىء الأكبر (ص ص79 ـ 82):

1 ـ فرقة من المصليانية[174] قالت: «إن ناسوت المسيح ينظر إلى اللاهوت

(172) قارن بالناشىء، الكتاب الأوسط في المقالات ص81: «وزعمت (المارونية) أن الابن جرى من بطن مريم كجري الماء من الميزاب».

(173) المغني، 5/ 84 ـ 85. وانظر المسعودي، التنبيه والإشراف، 153 ـ 154.

(174) Messaliens وعن هذه الفرقة والفرق الموالية انظر شروح فان إس (Van Ess) في تحقيقه لكتاب الناشىء.

ويعلمه. وأبت أن تقول: «إن المسيح إله تجسد» بل زعمت أنه إنسان ليس هو الله عز وجل».

2 - القولورسية[175]: «زعموا أن المقتول المصلوب هو إله - عز وجل - بناسوته، وامتنعت من أن تقسّم القول عليه وأن تصيّر واحد القنومين غير صاحبه بعد الاتحاد لأنها زعمت أن القنومين مركبان فصار منهما واحد كالنفس والبدن اللذين يصير منهما إنسان».

3 - الغدية (؟) والصلحية (؟): «زعموا أن المسيح لم يأخذ من مريم إنساناً تاماً وإنما أخذ نفساً وجسداً فركب الله الكلمة في قنوم تلك النفس وذلك الجسد فصار هو بهما إنساناً، لأن الإنسان عندهم ليس هو النفس والجسد فقط. وقالت في القتل والصلب مثل ما قالت القولورسية ووافقتها في مذاهبها».

4 - الإسحاقية (؟): «زعمت أن المسيح إنما هو قنومان، ليس لأن قنوم الكلمة حل في مريم لكن لأن إرادة الكلمة حلت فيها، وإنما اتحد قنوم الإنسان بإرادة الكلمة دون الكلمة».

5 - اليماني (؟)، قال: «إنما اتحدت المسرة بالإنسان كما قالت الإسحاقية إلا أنه زعم أن الكلمة ومسرتها قنوم واحد، وزعم أن مسرة الكلمة هي التي ولدت، أي نور من نور الكلمة حالة في نور (كذا)».

6 - اللوليانية[176] وهم الملقبون بالأخريغورية[177]: «قالت كما قالت اليعقوبية في جميع مذاهبها، خلا أنها زعمت أن لآدم عمّ جوهرين، جوهراً لا يموت ولا يفسد - وهو الذي خلقه الله أولاً -، وجوهراً ثانياً وجب عليه الموت حين عصى الله، وزعمت أن الجوهر الذي أخذه الله من البشر فاتحد به هو الجوهر الذي لم يتدنس ولم يعص».

(175) Cyrilliens (نسبة إلى كيريلس أوقولورس الإسكندري: (Cyrille d'Alexandrie) أو Collyridiens

(176) Julianistes نسبة إلى يوليانس (Julien d'Halicarnassé) المتوفى سنة 518م.

(177) نسبة إلى غريغوريوس (Grégoire l'Illuminateur) الذي أدخل المسيحية إلى أرمينية.

7 - الأفولنارسطية[178]: زعمت أن الابن أخذ من مريم العذراء جسداً ونفساً ولم يأخذ منها ذهناً، لأن الإنسان عندهم من ثلاثة أجزاء: من جسد ونفس وذهن، وزعمت أن اللاهوت امتزج بالناسوت فصار معبودهم متأنساً».

8 - الأوطاخية[179]: «زعمت أن المسيح هو الجوهر المتأنس، غير أن جسده ليس من جوهر الإنسان وإنما أتى به معه من السماء».

9 - الوالينطية[180]: «قالت في جسد المسيح خاصة مثل الأوطاخية أنه نزل به من السماء، وقالت إنه غير مخلوق».

وكما هو واضح من هذه القائمة فإن هذه المسيحلوجيات لا تختلف عن عقائد الفرق الكبرى في المسيح إلا في اعتبارات ثانوية، أو هي آراء خاصة لا تلزم جماعات هامة من النصارى، وذلك طبعاً في حدود معرفتنا لها، إذ أن أسماء عدد منها لا تثير اليوم في نفوسنا أي صدى لحركات مسيحية تاريخية معروفة.

وتعترضنا نفس الصعوبة حين نقرأ في الآثار الإسلامية آراء في المسيح غير منسوبة صراحة إلى أصحابها، وهو ما نجده عند الماتريدي والجبائي والباقلاني وحتى عند الوراق وعبد الجبار. فالماتريدي ينص على أن النصارى تفرقت في المسيح، ويضيف: «فمنهم من جعل له روحين أحدهما محدث وهو روح الناسوتية يشبه أرواح الناس، وروح لاهوتي قديمة جزء من الله، صار في البدن ذلك... وآخرون جعلوا الروح الذي في المسيح الله لا الجزء، لكن فريقاً منهم يجعل في البدن على كون الشيء في الشيء، وفريقاً التدبير لا على إحاطة البدن به. وفيهم من يقول: ليصل إليه جزء من الله تعالى، ويصل جزء

(178) Apollonaristes.

(179) أتباع أوطاخي (Eutyches). إلا أن المسيحلوجيا المعنية تنطبق في الواقع على آراء والينتينوس.

(180) Valentiniens.

آخر!»[181]. وهو تحديد لا يسمح - لقلة دقته - بمعرفة الفرق المقصودة وبمدى الوفاء لآرائها.

وتنطبق نفس الملاحظة على أبي علي الجبائي حيث يقول: «ويختلفون في الذي يستحق اسم المسيح، فمنهم من يقول إنه الكلمة والجسم إذا اتحدا بعضهما ببعض، ومنهم من يزعم أنه الكلمة دون الجسد، ومنهم من يزعم أنه الجسد المحدث وأن الكلمة صارت جسداً محدثاً لما صارت في بطن مريم وظهرت للناس»[182]. ولعل الرجلين لم يكونا مطلعين اطلاعاً مباشراً على العقائد المسيحية، فكان تعبيرها عنها عاكساً لضبابية تصورهما لها.

ويوضح الجدول التالي مدى التشابه بين الوراق والباقلاني وعبد الجبار في عرضهم للخلافات في معنى الاتحاد وعلى أي وجه كان، بالنسبة إلى من لم يجعل الكلمة والجسد شيئاً واحداً - أي غير اليعقوبية:

(181) كتاب التوحيد، 210.
(182) المغني، 5/ 80.

رد الوراق، 1/ 98و	التمهيد، 87 - 88	المغني، 5/ 83 - 84
- زعم بعضهم أن الكلمة اتحدت بذلك الإنسان على طريق الامتزاج والاختلاط منها به	وقال كثير منهم إن الاتحاد هو اختلاط وامتزاج	قال بعضهم إن الكلمة اتحدت بذلك الإنسان على طريق الامتزاج
- وقال بعضهم: بل اتخذته هيكلاً ومحلاً	وزعم قوم منهم أن معنى اتحاد الكلمة بالناسوت، الذي هو الجسد، هو اتخاذه له هيكلاً ومحلاً وتدبيرها الأشياء عليه وظهورها فيه دون غيره	وقال بعضهم: اتخذته هيكلاً ومحلاً
- وقال بعضهم: بل ادرعت الجسد ادراعاً		

آخر!»[181]. وهو تحديد لا يسمح ـ لقلة دقته ـ بمعرفة الفرق المقصودة وبت[illegible]
مدى الوفاء لآرائها.

وتنطبق نفس الملاحظة على أبي علي الجبائي حيث يقول: «ويختلفون في الذي يستحق اسم المسيح، فمنهم من يقول إنه الكلمة والجسم إذا اتحد بعضهما ببعض، ومنهم من يزعم أنه الكلمة دون الجسد، ومنهم من يزعم أنه الجسد المحدث وأن الكلمة صارت جسداً محدثاً لما صارت في بطن مريم وظهرت للناس»[182]. ولعل الرجلين لم يكونا مطلعين اطلاعاً مباشراً على العقائد المسيحية، فكان تعبيرها عنها عاكساً لضبابية تصورهما لها.

ويوضح الجدول التالي مدى التشابه بين الوراق والباقلاني وعبد الجبار في عرضهم للحلافات في معنى الاتحاد وعلى أي وجه كان، بالنسبة إلى من لم يجعل الكلمة والجسد شيئاً واحداً ـ أي غير اليعقوبية:

(181) كتاب التوحيد، 210.
(182) المعني، 5/ 80.

رد الوراق، 1/ 98و	التمهيد، 87 ـ 88	المغني، 5/ 83 ـ 84
ـ زعم بعضهم أن الكلمة اتحدت بذلك الإنسان على طريق الامتزاج والاختلاط منها به	وقال كثير منهم إن الاتحاد هو اختلاط وامتزاج	قال بعضهم إن الكلمة اتحدت بذلك الإنسان على طريق الامتزاج
ـ وقال بعضهم: بل اتخذته هيكلاً ومحلاً	وزعم قوم منهم أن معنى اتحاد الكلمة بالناسوت، الذي هو الجسد، هو اتخاذه له هيكلاً ومحلاً وتدبيرها الأشياء عليه وظهورها فيه دون غيره	وقال بعضهم: اتخذته هيكلاً ومحلاً
ـ وقال بعضهم: بل ادرعت الجسد ادراعاً		

- وقال بعضهم: بل حلت فيه فدبرت به وعلى يديه وقال بعضهم: لم تحلل فيه ولكنه دبرت على يديه وظهرت منه لهذا الخلق لا على الحلول ولا على المخالطة	قال كثير منهم: معنى الاتحاد أن الكلمة التي هي الابن حلت جسد المسيح	وقال بعضهم: حلت فيه فدبّرت به وعلى يديه[183]
- وقال بعضهم: ليس على شيء من ذلك كله ولكن على معى أن الكلمة ظهرت في ذلك الجسد كما تظهر صورة الإنسان ويرى وجهه في المرآة المجلوة	وقال قوم منهم: إن ظهور الكلمة في الجسد واتحادها به ليس على معنى المزاج والاختلاط ولكن على سبيل ظهور صورة الإنسان في المرآة والأجسام الصقيلة النقية عند مقابلتها من غير حلول صورة الإنسان في المرآة	وقال بعضهم: ليس على شيء من ذلك لكن على حسب ما تظهر صورة الإنسان في المرآة المحلوة إذا نظر فيها
- وزعم بعضهم أنها ظهرت فيه كما يظهر نقش الخاتم في الطينة المطبوعة لا على أن نقش الخاتم انتقل فحلّ في الطينة ولا خالطها ولا زال عن موضعه	وكظهور نقش الخاتم وكل طابع في الشمع والطين وكل ذي لين قابل للطبع من الأجسام من غير حلول نقش الخاتم والرشم في الشمع والطين والتراب والدقيق وقال بعضهم: أقول إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح على معنى أنها حلته من غير مماسة ولا ممازجة ومخالطة كما أقول إن الله تعالى حال في السماء وليس بمماس ولا مخالط لها، وكما أقول إن العقل جوهر حال في النفس وهو مع ذلك غير مخالط للنفس ولا مماس لها.	وقال بعضهم: على حسب ظهور نقش الخاتم في الطينة المطبوعة من غير انتقال النقش على الخاتم وحلوله في الطينة

(183) في النص المطبوع: فدثرت به وعلى بدنه، وهو تصحيف ظاهر.

فهل هذه الأقوال تدخل ضمن عقائد الفرق الكبرى في المسيح أم هي أقوال فئات هامشية؟ إن الأمثلة التي سيقت على الاتحاد كانت بالتأكيد مشتركة بين النصارى، ولكن ما شأن معاني الاتحاد الأخرى؟ من المؤسف أن الوراق والباقلاني وعبد الجبار لم يروا من المفيد ذكر أصحاب هذه الآراء حتى نستطيع تحديد عصرهم واتجاهاتهم العقائدية[184].

على أن عدداً من الإشارات وردت في رد الجاحظ وكتاب التوحيد وتثبيت دلائل النبوة تدل على محاولة بعض الفئات من النصارى الذي عشوا في العصر الإسلامي تقديم المسيحلوجيا بطريقة تقربها من أفهام المسلمين، ولا تستنكف من استغلال القرآن فيما لا يتعارض - ظاهرياً على الأقل - والمقولات المسيحية، غاضة الطرف عن وجوه الخلاف بينهما. فيسجل الجاحظ قول نصارى عصره: «إذا كان تعالى قد اتخذ عبداً من عباده خليلاً فهلا[185] يجوز أن يتخذ عبداً من عباده ولداً، يريد بذلك إظهار رحمته له ومحبته إياه، وحسن تربيته وتأديبه له ولطف منزلته منه، كما سمّى عبداً من عباده خليلاً وهو يريد تشريفه وتعظيمه والدلالة على خاص حاله عنده»[186]!. ويروي الماتريدي قول ابن

(184) وانظر كذلك ما ينسبه ابن حنبل إلى النصارى، فهم حسب قوله: «يزعمون أن الروح الذي في عيسى هو روح الله من ذات الله، فإذا أراد أن يحدث أمراً دخل في بعض خلقه فتكلم على لسان خلقه يأمر بما يشاء وينهى عما شاء. وهو روح غائب عن الأبصار...»، الرد على الزنادقة، نقلاً عن: L. Massignon, Recueil de textes inédits، ص211؛ ويقول المقدسي: «وبعض النصارى يزعم أن الذي تراءى لمريم فنفخ فيها هو الله - تعالى عن ذلك - وبعضهم يزعم أن عيسى هو الله نزل من السماء ودخل في جوف مريم ثم اتحد بجسد عيسى، فلما قتل صعد إلى السماء» البدء والتاريخ، 3/ 122؛ وقد أثبت المسعودي رأياً «القوم من النصارى» لم يعرّف بهم ويذهبون فيه إلى «أن السيد المسيح إنما كان يعلم الغائبات من الأمور ويخبر عن الأشياء قبل كونها، لأنه كانت فيه نفس عالمة بالغيب. ولو كانت تلك النفس في غيره من أشخاص الناطقين لكان يعلم الغيب» مروج الذهب، 2/ 172.

(185) في النص المطبوع: «فهل» ولكن السياق يقتضي «التحضيض» لا مجرد الاستفهام.

(186) رد الجاحظ، 25. وقد سجل عبد الجبار نفس الرأي في المغني، 5/ 106: «إذا صح أن يكون إبراهيم خليلاً فهلا صح كون عيسى ابناً له لا على حقيقة البنوة لكن بمعنى الكرامة»؛ وانظر التوحيدي، البصائر والذخائر، 4/ 125.

شبيب[187]: «سمعت من مولديهم أنه (أي المسيح) كان ابن التبني لا ابن الو[لادة]
كما سميت[188] أزواج محمد عمّ أمهات، وكما يقول الرجل لآخر: يا بني»[189].

ويقول عبد الجبار في هذا الصدد: «وإنك لتجد النظارين منه[م]
والمجادلين عنهم إذا سألتهم عن قولهم في المسيح قالوا: قولنا فيه أنه روح الله
وكلمته مثل قول المسلمين سواء»[190]. ويضيف بعد صفحات قليلة: «وقالوا
في قوله عز وجل: ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾[191]، قالوا: فإنما الإله يقسم بنفسه وولده.
فيقولون: محمد قد جاء بالنصرانية وبمذهبنا ولكن أصحابه لم يفهموا عنه.
ويقولون في قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ
أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[192]، قالوا: فهذا الذي نقوله نحن، أنه من جوهر
أبيه، ولا نريد بقولنا منه أنه بعضه، ولكنه من جنسه ومثله»[193].

ومهما اختلفت مشارب القوم وآراؤهم في المسيح فإن الشعور الذي
يطغى على كل من يطلع على المسيحلوجيا كما عرضها أصحاب الردود ـ وكما
هي في الواقع في الآثار المسيحية ـ أنها من وضع لاهوتيين محترفين متدربين
على ممارسة المفاهيم المجردة، مسلحين بآلات المنطق، ومكتسبين لزاد فلسفي
لا مراء في أنه لم يكن متوفراً لعامة النصارى. ولا شك أن الخصومات

(187) لعله أبو سعيد عبد الله بن شبيب الربعي البصري، من الأخباريين، انظر عنه الفهرست، 121.

(188) في النص المطبوع: «سمعت» وهو تصحيف ظاهر.

(189) كتاب التوحيد، 210.

(190) تثبيت دلائل النبوة، 92.

(191) البلد 90/ 3.

(192) النساء 4/ 171.

(193) تثبيت دلائل النبوة، 116. والملاحظ أن هذه المحاولات في تقديم المسيحلوجيا انطلاقاً من القرآن ظاهرة شبه قارة في تاريخ الجدل المسيحي الإسلامي. انظر فصلنا عن الحركة التبشيرية في تونس في القرن التاسع عشر، وخاصة ص140، فيما يخص كتاب بورغاد (Bourgade): المرور من القرآن إلى الإنجيل (Passage du Coran à l'Evangile). وفي هذا الإطار تندرج سلسلة الكتب التي أصدرها منذ عهد قريب «الأستاذ الحداد» في لبنان.

المسيحلوجية كانت تتجاوز مدارك الأغلبية المطلقة منهم «وتمر فوق رؤوسهم»
في عهد لم يكن فيه التعليم الديني منظماً على النحو الذي عرفته أوروبا منذ
«الإصلاح» البروتستاني و«الإصلاح الكاثوليكي المضاد»، وبالخصوص منذ
مجمع ترانت (Trente) (1545 ـ 1563)[194]. ولذا كان الانتساب إلى الملكية أو
النسطورية أو اليعقوبية أو غيرها من الفرق مسألة وراثية وظاهرة اجتماعية وقومية
أكثر مما كان عن اقتناع بما يميّز بعضهم عن بعض في هذا المبحث الشائك
بالذات. وربما كان القدر المشترك بينهم «أن المسيح يعبد ويستحق ذلك»[195]،
وهو ما عبّر عنه ابن ربّن الطبري بقوله إن جماعة النصارى «ينسبون النعم
والأفضال إلى المسيح ويقولون في افتتاح الصلوات على المذابح: لتتم علينا
نعم يسوع المسيح»[196].

وإذا كان ذلك كذلك ففي هذا الإطار يتنزل نص القاضي عبد الجبار الذي
يصف فيه اعتقاد «أفجاج النصارى» في المسيح، معتمداً على شهادات النظّام
والجاحظ[197] وابن الإخشيد والإسكافي، فيؤكد أنهم «يعتقدون أن الله اختار
مريم لنفسه ولولده وتحظاها كما يختار الرجل المرأة ويتحظاها لشهوته لها...
ويقولون: لو لم يكن والداً لكان عقيماً، والعقم آفة. وهذا قول جميعهم، وإلى
البضاع يشيرون... وكل من خالط الرهبان وأرباب البيع وطاولهم وأنسهم
عرف ذلك منهم»[198]. نعم، إن في الجملة الأخيرة وكذلك في قوله في نفس
السياق «إنما يفصحون بهذا عند من يثقون به»، مبالغة وغمزاً قد يكون الهوى

(194) يمكن الرجوع في شأن هذا الفرق بين وضع المسيحية قبل عصر الإصلاح وبعده إلى دراسات جان ديليمو (J. Delumeau)، انظر مثلاً: Naissance et affirmation de la Réforme؛ وانظر عن مفهومي «التنصير» (Christianisation) ونقيضه «انحسار النصرانية» (Déchristianisation) كتابه: Le Christianisme va-t-il mourir?، الباب الثالث بالخصوص: Ambigüité de l'histoire chrétienne.

(195) المغني، 5/ 84.

(196) الدين والدولة، 92.

(197) ولكن هذا الرأي غير موجود فيما وصلنا من كتاب الجاحظ في الرد على النصارى.

(198) تثبيت دلائل النبوة، 147 ـ 149.

هو الداعي إليهما، ولكن وجود مسافة بين التصور العامي والتعاليم النظرية لا يمكن إنكاره في المسيحية كما في الإسلام وفي غيرهما من الأديان[199].

III ـ مناقشة عقيدة التجسد

إزاء كل هذه العقائد، على تشعبها وبعدها عن المتصورات الإسلامية سعى المفكرون المسلمون إلى دحضها وبيان تهافتها من ثلاث طرق:

1 ـ الاعتماد على النصوص القرآنية النافية لألوهية عيسى.

2 ـ وتأويل النصوص الإنجيلية بما يلائم المسيحلوجيا الإسلامية.

3 ـ ومناقشة تلك العقائد بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية.

وسنرى فيما يلي محتوى الردود على ما يؤمن به النصارى من التجسد وألوهية المسيح، فنقف على التوالي على الحجج النقلية ـ القرآنية و«الكتابية» ـ فالحجج العقلية الكلامية.

أ ـ الأدلة النقلية

أولاً: الأدلة القرآنية

يجدر بنا قبل النظر في الآيات القرآنية التي ذكرها أصحاب الردود واستشهدوا بها على عدم ألوهية المسيح أن نؤكد على وجوب عدم اعتبار تلك الآيات المنفردة بمعزل عن المدونة القرآنية كلّها، وعما أفرزته من حساسية دينية خاصة قوامها توحيد مفارق لا يتسامح في المسّ من هذه المفارقة بأي وجه من الوجوه. وعلى سبيل المثال فإن سورة الإخلاص النافية لكل تولد عن الله وإن لم ترد إلا في كتاب الدين والدولة (ص ص6، 21) وفي رد القاسم بن إبراهيم

(199) انظر مثلاً الخبر الذي أثبته التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة، 3/ 189 وفيه أن «صاحب الجواليقي» وصف ربه بأنه «جعد قطط في أتم القامات وأحسن الصور والقوام»، وقارن بما جاء في عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، 51: «وحكى أبو عيسى الوراق أنه (أي هشام بن سالم الجواليقي) زعم أن لمعبوده وفرة سوداء وأنه نور أسود وباقيه نور أبيض».

(ص10) فإنها في الواقع حاضرة في أذهان الجميع، هي والسور والآيات العديدة التي تلح على نفس المعنى[200]. فلا غرو أن نعثر على لسان الجاحظ على هذا الشعور بشناعة ما يؤمن به النصارى من بنوة المسيح الإلٰهية: «ولولا أن الله [. . .] حكى عن النصارى أنهم قالوا: «المسيح ابن الله» وقال: ﴿وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾[201] لكنت لأن أخرّ من السماء أحب إلي من أن ألفظ بحرف مما يقولون»[202].

ولقد كان لامتناع نصارى نجران من المباهلة التي دعاهم إليها النبي وأشارت إليها الآيات 59 ـ 64 من سورة آل عمران 3 الأثر البالغ في ترسيخ اعتقاد المسلمين أن عيسى ليس سوى بشر خلق بواسطة الأمر الإلٰهي «كن» وأن القول بألوهيته من باب الشرك واتخاذ أرباب من دون الله، وبالخصوص أن النصارى كاذبون فيما يدّعونه فيه، وأن توليهم عن المباهلة دليل على أنهم مفسدون. ويلخص هذا الموقف أحسن تلخيص قول الباقلاني: «فامتنعوا من المباهلة خوفاً من النكال وأليم العقاب وأن ينزل بهم ما توعدهم به، وليس ذلك إلا لعلمهم بصدقه وثبوت نبوته»[203].

(200) الملاحظ أن مجمع اللاطران المنعقد سنة 1259م. نص في أحد قوانينه على نفي التولد عن الله. ويذهب ماسينيون (Massignon) إلى أن هذا القرار قد اتخذ تحت تأثير علم الكلام الإسلامي وما جاء في سورة الإخلاص بالخصوص:
«Si l'on se met, en effet, sur le plan matériel des "influences, échanges et emprunts", les six premiers siècles de l'islam aboutissent... à une influence structurelle de la présentation scolastique de la théologie musulmane sur la formation de la scolastique catholique latine, tant scotiste que thomiste... influence légitime d'ailleurs du monothéisme rigoureusement transcendant de la sourate al'Ikhlas (Qor.112), qui se retrouve exactement formulée dans un canon du concile de Latran de 1209 sur l'Essence divine", Mystique musulmane et mystique chrétienne, in Opera Minora, II/481.

(201) التوبة 9/ 30؛

(202) رد الجاحظ، 27؛

(203) التمهيد، ص ص 158 ـ 159؛ وانظر عن المباهلة، بالإضافة إلى المراجع المذكورة أعلاه (الباب الثاني، الفصل الثاني، هامش 10): طبقات ابن سعد، 1/ 357 ـ 358؛ القاضي =

والقرآن لم ينص على أن عيسى شبيه بآدم في بشريته وفي أنه مخلوق فحسب، وإنما نص كذلك على أنه ﴿رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[204]. وبما أن بعض النصارى يرى في نعته بروح الله وكلمته إقراراً للعقيدة المسيحية كان لزاماً على المسلمين أن يوضّحوا المقصود بهذا النعت القرآني، وكيف يختلف اختلافاً بيّناً عما يقوله النصارى في المسيح. وقد خصص الجاحظ صفحة هامة من رده جديرة بأن تثبت هنا لإبرازها الناحية المنهجية في هذا الاعتراض. يقول أبو عثمان: «فإن قالوا: أليس المسيح روح الله وكلمته كما قال عز ذكره: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾، أو ليس قد أخبر عن نفسه حين ذكر أمه أنه نفخ فيها من روحه؟... فأي شيء بقي من الدلالات على مخالفته جميع الخلق[205] ومباينة جميع البشر؟ قلنا لهم: إنكم إنما سألتمونا عن كتابنا وما يجوز في لغتنا وكلامنا ولم تسألونا عما يجوز في لغتكم وكلامكم. ولو أننا جوّزنا في لغتنا ما لا يجوز وقلنا على الله ما لا نعرف كنا بذلك عند الله والسامعين في حد المكابرين وأسوأ حالاً من المنقطعين، وكنا قد أعطيناكم أكثر مما سألتم وجزنا بكم فوق أمنيتكم. ولو كنا إذا قلنا «عيسى روح الله وكلمته» وجب علينا في لغتنا أن يجعله الله ولداً ونجعله مع الله تعالى إلٰهاً، ونقول إن روحاً كانت في الله فانفصلت منه إلى بدن عيسى وبطن مريم لكنا[206] إذا قلنا إن الله سمى جبريل روح الله وروح القدس وجب علينا أن نقول فيه ما يقولون في عيسى. وقد علمتم أن ذلك ليس من

= النعمان، دعائم الإسلام، 1/17 ـ 18؛ الواحدي، أسباب النزول، 67 ـ 68، 74 ـ 75». وجدير بالملاحظة أن عبد الجبار أورد في التثبيت، 431، اعتراضاً على التصور الإسلامي المعهود لهذه الحادثة قبل أن يرد عليه، فقال: «وقد طعن أبو عيسى الوراق وابن الراوندي في قصة المباهلة أنها مشاتمة وأن القوم رفعوا أنفسهم عنها. وقال: وقولكم إنه قال لهم: «إن باهلتموني نزلت بكم النقمة ليس هذا في الكتاب، وإنما هو حديث من أحاديثكم».

(204) النساء 4/ 171.

(205) في النص المطبوع: فأي شيء نفى من الدلالات على مخالفته بمشاكلة جميع الخلق!

(206) في النص المطبوع: «فكنا»، والحال أنه جواب «ولو أننا جوزنا...».

ديننا ولا يجوز ذلك بوجه من الوجوه عندنا، فكيف نظهر للناس قولاً لا نقوله وديناً لا نرتضيه؟ ولو كان قوله جل ذكره[207] ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾[208] يوجب نفخاً كنفخ الزق أو كنفخ الصائغ في المنفاخ، وأن بعض الروح التي كانت فيه انفصلت إلى بطنه وبطن أمه، لكان قوله في آدم يوجب له ذلك...»[209].

فالجاحظ هنا يجزم بأن تعريف القرآن لعيسى بأنه روح الله وكلمته لا يوجب في العربية الإقرار بأن عيسى هو الله أو ابن الله[210]، لا سيما أنه كان يعرف أن نفس الآية 171 من سورة النساء 4 تنفي ﴿أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ وأن الآية الموالية تؤكد أن المسيح لن يستنكف ﴿أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ﴾. وهذا لا يعني أنه يجوّز ألوهية عيسى في غير العربية، وإنما أراد فقط قطع الطريق أمام من يستشهد بالقرآن على هذه العقيدة.

(207) في النص المطبوع كذلك: «ولو قال جل ذكره»، وبه لا يستقيم التعبير.

(208) التحريم 66/ 12.

(209) رد الجاحظ، 36 ـ 37. وقد نقل عبد الجبار، المغني، 5/ 113، عن الجاحظ مقارنته في آخر هذا النص بين النفخ في عيسى والنفخ في آدم من روح الله، ولكن بصيغة أخرى: «فأما قوله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾، فليس المراد به الحقيقة، لأن ذلك يستحيل في الله جل وعز. وهذا كقوله في قصة آدم: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ (الحجر 15/ 29)، ولم يوجب ذلك أن يكون روحاً لله في الحقيقة أو ابناً له. فكذلك القول في عيسى».

(210) قارن هذا الجزم برأي علي مراد: «La Visée coranique est-elle réellement d'indiquer, à propos de l'histoire du Christ, une ultime signification, une vérité fixée à jamais par une espèce d'arrêt divin? Certes, le Coran pose des vérités de foi au sujet du Christ; non pas d'ailleurs en tant qu'événement dans l'histoire, mais en tant que signe révélé aux hommes. Mais sa visée fondamentale, à cet égard, semble être d'interpeller la conscience des croyants et de provoquer des interrogations humaines sur les desseins de Dieu, plutôt que de fournir les ultimes reponses», Ali Merad, Dialogue islamo-chrétien. Pour la recherche d'un langage commun, Islamochristiana, No 1 (1975), p 4 وانظر كذلك فصله: Le christ selon le Coran.

على أن الجاحظ ـ مثله في ذلك مثل أغلب أصحاب الردود ـ لم يرَ حاجة إلى بيان المقصود بـ«الكلمة» في القرآن وفي المنظور الإسلامي، بينما هي مفهوم مركزي في المسيحية منذ ورودها في مفتتح إنجيل يوحنا: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان لدى الله، وكان الكلمة الله»، وقد قصد بها عيسى في ثلاث آيات قرآنية: حين بشر زكرياء ﴿بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾[211]، وحين بشرت مريم: ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾[212]، ثم في آية سورة النساء: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾. وكان أبو علي الجبائي ـ في حدود ما وصلنا ـ هو الوحيد الذي حاول تأويل نعت القرآن لعيسى بأنه روح الله وكلمته، فقال ـ فيما نقله عنه عبد الجبار ـ: «إن الغرض بوصفه عيسى بأنه كلمة الله **أن الناس يهتدون به كاهتدائهم بالكلمة**. ومعنى قولنا إنه روح الله أن الناس يحيون به في دينهم كما يحيون بأرواحهم الكائنة في أجسادهم. **وذلك توسع وتشبيه له بالكلمة التي هي الدلالة** والروح الذي يحتاج الحي منا إليه. وهذا كما يسمى الكلام الذي يهتدى به نوراً وشفاء من حيث يعرف به الحق كما يعرف الطريق بالنور، ومن حيث تقع به النجاة في الدين كما يقع بالدواء الشفاء. **ولا يجب إذا تجوز بكلمة في غير موضعها أن يتجوز بأخرى من غير دلالة**، فلذلك لم نقل في عيسى إنه ابن الله قياساً على قولنا إنه روح الله وكلمته. وكذلك قيل في جبريل إنه الروح ولم يقل فيه إنه الابن، ولا فصل بين من طلب منا إطلاق لفظة الابن عليه ـ من حيث وصفناه بأنه روح ـ وبين مطالبتنا بأن يسمى أباً وأخاً لله قياساً على ذلك، لأن معاني الجميع في الحقيقة لا تصح في الله، ولا الوجوه التي يقال فيها على جهة المجاز إن الإنسان ابن لغيره تصح في الله تعالى»[213].

وقد جاراه في هذا التأويل تلميذه عبد الجبار وأضاف تحديداً للكلام بأنه الحروف المنظومة بحيث لا يمكن أن يكون عيسى ـ وهو جسم ـ كلاماً إلا من

(211) آل عمران 3/ 93.
(212) آل عمران 3/ 45.
(213) المغني، 5/ 111 ـ 112.

باب المجاز، والمجاز القرآني لا قياس فيه، فقال بالخصوص: «وأما تسميتهم له بأنه كلمة الله فلا تصح في الحقيقة لأن الكلام على الحقيقة هو الحروف المنظومة، وعيسى هو جسم، فلا يصح كونه كلاماً، وإنما قيل فيه إنه كلمة الله من حيث يهتدى به وبدعائه»[214].

فإذا عدنا إلى تفسير الطبري رأيناه يقول في تفسير الآية الأولى: «﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾، يعني بعيسى ابن مريم»[215] أي أنه في الحقيقة لا يشرح شيئاً وتبقى صعوبة فهم «الكلمة» قائمة، ويربط بين معناها في الآيتين الثانية والثالثة فيقول: «وقوله ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ يعني برسالة من الله وخبر من عنده... كما قال جل ثناؤه: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ يعني بشرى الله مريم بعيسى ألقاها إليها»[216]. ويؤكد هذا الرأي بقوله: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾: الرسالة التي أمر الله ملائكته أن تأتي مريم بها بشارة من الله لها... وقوله: ﴿أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ يعني أعلمها بها وأخبرها»[217]. إلا أنه يورد رأياً مخالفاً ينسبه إلى قتادة، وسيحظى بعد الطبري بانتشار واسع، ومفاده أن الكلمة هي «كن»[218]، «لأنه كان عن كلمته كما يقال لما قدر الله من شيء: هذا قدر الله وقضاؤه، يعني به: هذا عن قدر الله وقضائه حدث، وكما قال جل ثناؤه: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾[219] يعني به من أمر الله به»[220].

(214) المصدر نفسه، 5/ 112. وقارن بما يقوله في تنزيه القرآن عن المطاعن، ص66: «وربما قيل ما معنى ﴿يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ وما فائدة تسمية عيسى عمّ «كلمة» مع أنه جسم، والكلمة لا تكون إلا عرضاً؟ وجوابنا أن ذلك في وصف عيسى مجاز عندنا، والمراد أنه يكون حجة ودلالة كالكلام. وإن كان في العلماء من يحمله على الحقيقة ويزعم أنه مخلوق من كلمة «كن» فهو إذن كلمة. وربما جعلوه كلمة لا من جنس الكلام. والذي قلناه أصوب».
(215) تفسير الطبري، 3/ 252.
(216) المصدر نفسه، 3/ 269.
(217) المصدر نفسه، 6/ 35.
(218) نجد هذا الرأي كذلك في صحيح البخاري، 4/ 200 ـ 201: «قال أبو عبيد: كلمته كن فكان».
(219) الأحزاب 33/ 37.
(220) تفسير الطبري، 3/ 269.

والملاحظ من جهة أخرى أن بعض المفسرين قد ذهب إلى أن «القول» مرادف للكلمة وأن ﴿قَوْلَ ٱلْحَقِّ﴾ في مريم 19/ 34 معناه كلمة الله[221]. وفسّر مجاهد والسدي ﴿وَكَلِمَتِهِۦ﴾ في الأعراف 7/ 158 بأن المعني بها عيسى[222].

ولن يكون الأمر كذلك في تفسير «الكلمة» في القرون الموالية، حيث سيصرح المسلمون بأنهم حين يرفضون مفهومها المسيحي إنما يقومون بعملية تأويلية واعية للنصوص القرآنية. فهذا فخر الدين الرازي مثلاً يستعرض في تفسيره الكبير «مفاتيح الغيب» خمسة أوجه للتأويل:

- «أنه خلق بكلمة الله وهو قوله ﴿كُن﴾ من غير واسطة الأب».
- «أنه تكلم في الطفولية وآتاه الله الكتاب في زمان الطفولية، فكان في كونه متكلماً بالغاً مبلغاً عظيماً فسمي كلمة بهذا التأويل».
- «أن الكلمة كما أنها تفيد المعاني والحقائق، كذلك عيسى كان يرشد إلى الحقائق والأسرار الإلٰهية».
- أنه قد وردت البشارة به في كتب الأنبياء الذين كانوا قبله، فلما جاء قيل: هذا هو تلك الكلمة.
- أن الإنسان قد يسمى بـ«فضل الله» و«لطف الله»، فكذا عيسى عمّ كان اسمه العلم «كلمة الله».

ثم يعقب عليها بقوله: «واعلم أن كلمة الله هي كلامه، وكلامه على قول أهل السنة صفة قديمة قائمة بذاته، وعلى قول المعتزلة أصوات يخلقها الله

(221) المصدر نفسه، 16/ 83.

(222) المصدر نفسه، 9/ 86 ـ 87. وانظر في هذا المضمار كتاب المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم في شأن خلق القرآن، فقد جاء فيه بالخصوص أن الذين قالوا بأنه غير مخلوق «ضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى ابن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله»، تاريخ الطبري، 8/ 635. ويذكر ابن النديم في الفهرست، 230، أن عبد الله بن محمد بن كلاب القطان ـ وهو من نابتة الحشوية ـ كان يقول: «إن كلام الله هو الله» فكان عباد بن سليمان يقول: «إنه نصراني بهذا القول».

تعالى في جسم مخصوص دالة بالوضع على معان مخصوصة. والعلم الضروري حاصل بأن الصفة القديمة أو الأصوات التي هي أعراض غير باقية **يستحيل أن يقال إنها هي ذات عيسى عمّ**. ولما كان ذلك باطلاً في بداهة العقول **لم يبق إلا التأويل**»[223].

ولكن لنعد إلى مفكري القرون الأربعة الأولى واستشهادهم بالقرآن على عدم ألوهية عيسى. فما هو عندهم معنى أن عيسى «روح» من الله؟ لقد رأينا أن الجاحظ لا يفرّق بين الروح مقصوداً بها عيسى وجبريل، والروح المنفوخة في آدم، وينفي أن يكون المراد بالروح في كلتا الحالتين الحقيقة لأن ذلك يستحيل في الله. وقد وضح رأيه على النحو التالي: «والروح يكون من وجوه: فمنها ما أضافه إلى نفسه، ومنها ما لم يضفه إلى نفسه. وإنما يكون ذلك على قدر ما عظم من الأمور، فما سمي روحاً وأضافه إلى نفسه جبريل الروح الأمين وعيسى ابن مريم والتوفيق... وأما القرآن فإن الله سمّاه روحاً وجعله يقيم للناس مصالحهم في دنياهم وأبدانهم. فلما اشتبها في هذا الوجه ألزمهما اسمهما فقال لنبيه ﷺ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾[224]، وقال: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا﴾[225]»[226]. وقال ـ فيما نقله عنه عبد الجبار ـ: «إنما سمّي عيسى روحاً على حسب ما سمّي جبريل روح الله وروح القدس وعلى حسب ما سمّى جل وعز القرآن بذلك... ولم يوجب ذلك القول بأن جبريل أو القرآن أبناء الله، فكذلك لا يجب مثله في المسيح»[227].

(223) مفاتيح الغيب، 8/ 35 ـ 36، وانظر كذلك 8/ 49 و11/ 115. وارجع في هذا المجال إلى: أبو العلاء عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، وإلى: Osman Yahia, La notion de verbe dans la pensée islamique وإلى فصل Kalima في د. م. إ.، ط2 (D.B. Macdonald- [L.Gardet]) 531-530/IV.

(224) الشورى 42/ 52.

(225) القدر 97/ 4.

(226) رد الجاحظ، 37، وانظر قوله في موضع آخر من رده (ص32): «وخلق في رحم مريم روحاً وجسداً على غير مجرى العادة وما عليه المناكحة، فلهذه الخاصة قيل له روح الله».

(227) المغني، 5/ 113.

وينبغي أن نسجل بالخصوص هذا التوازي بين القرآن والمسيح لأنه، إذ كان ذا أساس قرآني، فإنه لم يستوقف الفكر الإسلامي طويلاً. وقد آثر الفكر التمسك بتواز ثان ـ قرآني هو الآخر ـ بين عيسى ومحمد، إذ كان كلاهما رسولاً، على الاعتراف بأن هناك مشكلاً يستدعي البحث أو يحث على التوقف عن التوهم والإيهام بأن النص القرآني لا يحتمل إلا بعداً واحداً هو الذي أقرته السنة التفسيرية المنغلقة وتداوله الأدب التمجيدي والدفاعي[228].

وعلى صعيد آخر يجدر بنا التنبيه إلى التطور الملحوظ الذي حققه الفكر الإسلامي بين القرنين الثالث/التاسع والرابع/العاشر كما يبدو من خلال آثار علمين من أعلام هذين القرنين تناولا موضوع الروح المضافة إلى الله، وهما أبو جعفر الطبري وأبو الحسن العامري، إذ استعرض الأول بمناسبة تفسير النساء 4/ 171 مختلف آراء «أصحاب التأويل» الذين سبقوه في معنى «روح»، وهي:

- «نفخة منه لأنه حدث عن نفخة جبريل عمّ في درع مريم بأمر الله إياه بذلك، فنسب إلى أنه روح من الله لأنه بأمره كان... وإنما سمي النفخ روحاً لأنها ريح تخرج من الروح».
- حياة منه بمعنى إحياء الله إياه وتكوينه».
- «رحمة منه».
- «روح من الله خلقها وصورها ثم أرسلها إلى مريم فدخلت فيها فصيرها الله تعالى روح عيسى عمّ».

(228) ارجع في شأن المقابلة بين القرآن والمسيح إلى: M. Talbi, Islam et dialogue، ص42 ـ 43 (وقد عرّب رشيد الغزي هذه المحاضرة الهامة في العدد الرابع من مجلة إسلاميات ـ مسيحيات. وتقع المقارنة المشار إليها في ص 21 من الترجمة)، وكذلك إلى: Osman Yahia, Aspects intérieurs de l'islam, *in* Normes et valeurs de l'islam contemporain ص24. ومن الطريف أن المطابقة ـ لا التوازي فحسب ـ بين المسيح والقرآن كانت قديماً مقبولة لدى بعضهم: «قال البغوي: وسأله (أي ابن كلاب) محمد ابن إسحاق الطالقاني فقال: ما تقول في المسيح؟ قال: ما يقوله أهل السنة المسلمين (كذا) في القرآن»، ابن النديم، الفهرست، 230.

- «جبريل»[229].

ولم يتبنّ تأويلاً من هذه التأويلات بل اكتفى إثر هذا الاستعراض بالقول: «ولكل هذه الأقوال وجه ومذهب غير بعيد من الصواب»[230]. بينما نجد عند العامري محاولة لتوفير ترتيب منطقي وهيكل منظم تندرج فيه سبع آيات قرآنية جاءت فيها كلمة «روح»، فيقول: «إن الأرواح التي هي منسوبة ـ لفضل شرفها ـ إلى الله تعالى صنفان:

أحدها النطقية التي بها يتوصل إلى العقل. ومتى تهذبت هذه الروح كانت طهارتها سبباً للعصمة من الشرور، كما قال ـ تعالى جده ـ في صفة الأبرار ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ﴾[231].

والآخر القدسية التي خص بها الأنبياء صلوات الله عليهم... وإليه يتجه قوله تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلۡعَرۡشِ يُلۡقِي ٱلرُّوحَ مِنۡ أَمۡرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦ﴾[232].

وكان عيسى عمّ من الخصوصية بهذه الروح بحيث سمي باسمها على الإطلاق فقيل روح الله وكلمته، وقد قال تعالى: ﴿وَءَاتَيۡنَا عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدۡنَٰهُ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِۗ﴾[233]. ثم لم ينل أحد من مزية التأييد بها غير محمد عمّ وبه نطق القرآن ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ﴾[234]، وبقوله: ﴿قُلۡ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلۡقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّ﴾[235]، وبه شهد لنفسه بقوله: «إن روح القدس

(229) وردت «روح» كذلك في الأنبياء 21/ 91: ﴿وَٱلَّتِيٓ أَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا فَنَفَخۡنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾، والتحريم 66/ 12: ﴿وَمَرۡيَمَ ٱبۡنَتَ عِمۡرَٰنَ ٱلَّتِيٓ أَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا فَنَفَخۡنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾، ففسرها الطبري في الآيتين بأنها جبريل، التفسير 17/ 84 و28/ 172، كما هو الشأن في مريم 19/ 17: ﴿فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا﴾، المصدر نفسه، 16/ 60.

(230) تفسير الطبري، 6/ 35 ـ 36.

(231) المجادلة 58/ 22.

(232) غافر 40/ 15.

(233) البقرة 2/ 37، 253.

(234) الشورى 42/ 52.

(235) النحل 16/ 102.

نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستوفي رزقها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب»[236].

هكذا إذن أوّلت النصوص القرآنية التي نعت فيها المسيح بكلمة الله وروحه فاعتبر المفسرون وأصحاب الردود ذاك التأويل كفيلاً بنفي العلاقة الأنطولوجية بينه وبين الله، وحتى بنفي كل علاقة خاصة تميزه عن سائر الأنبياء ـ وعن محمد بالخصوص ـ، وكأنهم وجدوا أنفسهم أمام حالة فريدة فلم يألوا جهداً في إرجاعها إلى القاعدة وتشذيب انفرادها، إحساساً منهم بما تمثله من حرج وبما تثيره من ضرورة لإعادة النظر فيما لم يكونوا مهيئين لإعادة النظر فيه.

أما الآيات الأخرى المتعلقة بالمسيح فلم يحتج بها أصحاب الردود كلها على عدم ألوهيته. من ذلك مثلاً أن أي واحد منهم لم يستشهد بالآية 72 من سورة المائدة 5 رغم أهميتها وتأكيدها على ﴿كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾، ولعلهم لاحظوا أن الفرق النصرانية لا تحصر الألوهية في المسيح، فلم يروا فائدة في الرد بهذه الآية بالذات[237].

ولئن اهتم الجاحظ وعبد الجبار بالآية 116 من سورة المائدة 5: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾... في نطاق مشكلة تأليه النصارى لمريم، فإن القاسم بن إبراهيم استغلها في إثبات عبودية عيسى دون ألوهيته، فقال بالخصوص: «فأنبأهم صلى الله عليه أنه عبد

(236) الإعلام بمناقب الإسلام، 206 ـ 207. وقد ذكر هذا الحديث في الدين والدولة أيضاً، ص26.

(237) الملاحظ أن الطبري يعتبر في تفسيره، 6/ 313، أن القول بأن الله هو المسيح مرادف للقول: بأن عيسى هو الله. وهو كذلك رأي عبد الجبار في تنزيه القرآن عن المطاعن، ص113، وإن كان يعرف اعتراض النصارى على أن يكون الله هو المسيح، فيقول: «وربما قيل في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾: كيف يصح ذلك وليس في النصارى من يطلق ذلك؟ وجوابنا أن من يقول منهم بأن الله تعالى اتخذ المسيح فصار لاهوتاً بعد أن كان ناسوتاً، وأنه يحيي الموتى، وأنه يلزم عبادته، فهو قائل بهذا القول في المعنى. ولذلك قال تعالى بعده: ﴿وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ﴾، فنبه بذلك على أن المراد ما ذكرناه».

الله كما هم كلهم جميعاً عبيده، وأخبر الله سبحانه في ذلك بما لا تنكره النصارى كلها وإن اختلفت في أديانها، وفرقتها البلدان في كل مفترق من أوطانها، لما رأوا منه عياناً وأيقنه من غاب منهم إيقاناً من عبادته عمّ لله واجتهاده في طاعة الله. وكان في ما عاينوه من مشابهته لهم في الخلقة دليل مبين على أنه عبد الله يجري عليه من حكم الله في أنه عبد الله ما يجري عليهم، بما بان من أثر تدبير الله وصنعه فيه وفيهم. وفيما قلنا من ذلك ومثله في أن الفرع من الشيء له ما لأصله[238] ما يقول الله سبحانه لرسوله صلى الله عليه وعلى آله: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ﴾[239] يخبر جل جلاله عن أنه قد يجب للولد ما يجب للوالدين في كل ما يجب لهم بالطبيعة والذات لا فيما يجب من ذلك بالأعراض المحدثات»[240].

وقد انطلق من الآية 75 من سورة المائدة 5: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾... ليستدل على الشبه الموجود بين تأليه النصارى لعيسى، والعقائد الوثنية القديمة[241]. وتتبع كذلك الآيات التي تنكر اتخاذ الله ولداً، وبالخصوص البقرة 2/ 116: ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا سُبْحَٰنَهُۥ﴾...، وطبّقها على النصارى حتى وإن نزلت في المشركين[242]، إذ لا فرق عنده بين من قال بالولد من أهل الكتاب، والملحدين عموماً[243]،

(238) إشارة إلى ما قرره ص5 من رده.

(239) الزخرف 43/ 81.

(240) رد الحسني، ص6.

(241) المصدر نفسه، ص8.

(242) المصدر نفسه، ص10. وانظر في هذا الصدد ما يقول عبد الجبار في التثبيت، 109: «وحكى [الرسول] عن ربه عز وجل أن النصارى ليسوا على شيء مما جاء به أحد من الأنبياء، فقال: ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ (الزخرف 43/ 45) فأقدم على أشياء قد تدبر بها العقلاء وجبابرة الملوك قبله، وفيه فضائحهم وهتكهم، فيؤخذ الأمر كما قال. فلو لم يكن إلا هذا من أعلامه لكفى وشفى وأغنى».

(243) انظر مثلاً ص12 من نفس الرد احتجاجه بالآيات 89 ـ 95 من سورة مريم 19 والآيات 4 ـ 6 من سورة الكهف 18.

وختم هذا الاستدلال بقوله: «وكفى بما ذكرنا والحمد لله حجة ورداً على من زعم أن لله تبارك وتعالى ولداً من فرق النصارى واليهود وأهل الفرية على الله والجحود...»[244]. وفي الجملة فإن ما زعمته، في نظره، الفرق الثلاث من النصارى «أنها تجد فيما في أيديها من كتب الأنبياء أن المسيح ابن مريم هو الله وهو ابن الله» كان «تصديقاً لقول الله فيهم وفي أمثالهم ومن كان يقول من أهل الجاهلية بمقالتهم: ﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ. يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ. قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ. الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ﴾[245]»[246].

ويمكن أن نلحق بهذه الطريقة في الرد رأي المفكرين المسلمين ـ النظّام والجاحظ وأبي علي الجبائي وعبد الجبار ـ في القياس بين اتخاذ الله إبراهيم خليلاً، واتخاذه عيسى ابناً. فنلاحظ في هذا المجال موقفين مختلفين، موقف النظّام «وعليه كانت علماء المعتزلة» من جهة، وموقف الجاحظ والجبائي وعبد الجبار من جهة ثانية. كان إبراهيم النظّام «يجعل الخليل مثل الحبيب ومثل الولي، وكان يقول: خليل الرحمٰن مثل حبيبه ووليّه وناصره». ولما كانت الخلة والولاية والمحبة «كلها عنده سواء جاز أن يسمي عبداً له ولداً لمكان التربية التي ليست بحضانة، ولمكان الرحمة التي لا تشتق من الرحم»[247].

ويبدو أن رأي المتكلمين قد تغيّر إثر إنكار الجاحظ الشديد لتجويز هذا القياس الذي يحكم عليه بأنه «جهل عظيم وإثم كبير»، لأنه لو جاز أن يكون الله أباً لجاز أن يكون جداً و«لجاز أيضاً أن يكون عمّاً وخالاً... ولجاز أن يجد له صاحباً وصديقاً. وهذا ما لا يجوّزه إلا من لا يعرف عظمة الله وصغر قدر الإنسان»[248]. فكان التفسير الذي يرتضيه «أن إبراهيم صلوات الله عليه،

(244) رد الحسني، ص13.
(245) الذاريات 51/ 8 ـ 11.
(246) رد الحسني، ص19. وقد طبق الرد المجهول المؤلف والعنوان هذه الآية كذلك على النصارى، ص28.
(247) رد الجاحظ، 29 ـ 30.
(248) المصدر نفسه، 26.

فإن كان خليلاً فلم يكن خليلاً بخلة كانت بينه وبين الله تعالى، لأن الخلة والإخاء والصداقة والتصافي والخلطة وأشباه ذلك منفيّة عن الله عزّ ذكره فيما بينه وبين عباده... ويجوز أن يكون إبراهيم خليلاً بالخلة التي أدخلها الله على نفسه وماله... وذلك أن إبراهيم عمّ اختل في الله تعالى اختلالاً لم يختله أحد قبله، لقذفهم إياه في النار وذبحه ابنه وحمله على ماله في الضيافة والمواساة والأثرة، وبعداوة قومه والبراءة من أبويه في حياتهما وبعد موتهما وترك وطنه والهجرة إلى غير داره ومسقط رأسه. فصار لهذه الشدائد مختلاً في الله وخليلاً في الله، والخليل والمختل سواء في كلام العرب»[249].

ولذا ذهب الجبائي وعبد الجبار إلى أن «إبراهيم وصف بأنه خليل الله إما لأنه ظهر من حاجته في انقطاعه إلى الله سبحانه في ذلك الزمان ما لم يظهر من غيره، أو لأنه ظهر له من محبة الله تعالى ما لم يظهر لغيره، أو لأنه خصه بما لم يخص به غيره. ثم صار الاسم له كالعلم. ولا يصح مثل ذلك في البنوة[250] لأن حقيقة الابن أن يكون مولوداً من الأب كائناً من مائه، وذلك يستحيل على الله تعالى. فيجب أن لا يصح أن يوصف عيسى بأنه ابن الله من حيث وصف إبراهيم بأنه خليل له»[251].

إلى هذا الحد يمكن أن نستخلص بعض النتائج التي تبدو لنا من خلال الآثار الإسلامية التي اعتمدت النص القرآني في ردها على عقيدة النصارى في المسيح، فنلاحظ:

– أن غربلة مختلف النصوص التي أوردناها يترك في نفس القارىء شعوراً حاداً بالفراغ، فلا يجد في نهاية الأمر تفسيراً مقنعاً للآيات القرآنية المتعلقة بالمسيح: لماذا استُعملت: «مِنْ كَلِمَتِهِ»، إذا كان معنى الكلمة

(249) المصدر نفسه، 30 ـ 31. وقارن بالمغني، 5/ 107 ـ 108. والملاحظ أن الاختلال هي الله قد صار من المعاني الصوفية قياساً على الاختلال في الحبيب عند العشاق والشعراء قديماً وحديثاً (مجنون ليلى، le fou d'Elsa، الخ).
(250) في النص المطبوع: في النبوة، وهو تصحيف.
(251) المغني، 5/ 107.

هو الأمر الإلهي «كن» أو «جبريل»؟ وماذا تعني إضافة الروح [illegible] باطراد عند حديث القرآن عن عيسى؟ وما وجه الشبه بين عيسى [illegible] بما أن كليهما نفخ فيه من روح الله؟ ثم لِمَ لَمْ يصرّح القرآن بأن [illegible] بشر، والحال أنه يطلق صفة البشرية، بل ويؤكد عليها، على [illegible] وعلى غيره من الرسل والأنبياء؟ أفلم يكن هذا التصريح - لو [illegible] أحسن طريقة لنفي الطبيعة الإلهية عن المسيح[252]؟ وهل العبودية مرادفة للبشرية ليس إلا؟ إلى غير ذلك من التساؤلات.

- وأن تأويل نفس العبارة بوجوه عديدة يترجم في الواقع عن عدم يقين في شأن معناها، لا سيما إن قبلت تلك الوجوه على اختلافها وتباينها، وهو ما تميّز به تفسير الطبري بالخصوص. فلنذكر في هذا السبيل أن الشك درجات ولكنّ اليقين درجة واحدة...[253].

- وأن إرادة نقض العقائد النصرانية - والسعي بذلك إلى تحقيق غاية نفعية مباشرة - عرقلت الغائية المعرفية المجردة ومنعت من تسليط الأضواء اللازمة على مشكلة المسيح في القرآن، بل ومن اعتبار ما جاء عنه في القرآن مشكلاً على الإطلاق.

- وأن مردّ هذا الموقف هو الزعم - عن وعي وعن غير وعي - بأن كل النصوص القرآنية خاضعة للفهم في نطاق الأطر الذهنية والثقافية السائدة، وعدم التسليم بأن المعطى المقدس يفترض قدراً أدنى من الالتحام به، والرضى ببقاء جوانب منه مستعصية على الآراء المبرّرة.

- وأن أي مفكر إسلامي، في الفترة التي تعنينا، لم يتبين أن القرآن إنما

(252) سواء نظرنا إلى ظاهرة غياب بعض الألفاظ في القرآن من وجهة لسانية بحتة، أو من وجهة نظر إيمانية باعتبار أنها لم تترك عبثاً وصدفة، فإن غيابها ذو دلالة لا تنكر وجديرة بالدرس. انظر في هذا المجال:
R. Brunschvig, Simples remarques négatives sur le vocabulaire du Coran.

(253) انظر ما قال الجاحظ في الحيوان، 6/ 35: «ثم اعلم أن الشك في طبقات عند جميعهم (أي المتكلمين) ولم يجمعوا على أن اليقين طبقات في القوة والضعف».

يرسم حقائق يتعين الإيمان بها، وله أسلوبه الخاص في تقريرها، فلا جدوى من إقحامه في الخصومات اللاهوتية والكلامية التي لها فنياتها الخاصة، إذ في ذلك ادعاء مرفوض لمشروعية التكلم باسم الله وكأنه فوض للناس الحديث مكانه.

ونحن لا ننكر، رغم هذه المآخذ والنقائص، المجهود الفكري الذي بذله المفكرون المسلمون، ولكن إبداءنا للملاحظات السالفة يرمي إلى الإشعار بأن الفكر الإسلامي في فترته الكلاسيكية لا يستجيب لما ينتظره القارىء المعاصر ويطمح إلى معرفته استجابة كاملة، إذا ما رغب في الوقوف على المسيحلوجيا القرآنية وهو على بينة من عقائد النصارى في المسيح. وبناء على هذا الأساس يحق لنا أن نتساءل عن مدى بلوغ الردود الإسلامية على النصارى هدفها المتمثل في دحض المعتقدات المسيحية بالاعتماد على القرآن والاحتجاج بآياته. فكيف كان الأمر في الرد بالنصوص «الكتابية»؟

ثانياً: الأدلّة «الكتابيّة»

إن الذين اعتنوا بتتبع ما جاء عن المسيح في العهد الجديد بالخصوص وفي الأناجيل بصفة أخصّ متفقون على هذا الرأي الذي عبّر عنه الحسن بن أيوب بقوله: «وإذا نظر في الإنجيل وكتب بولص وغيره ممن يحتج به النصارى وجد نحواً من عشرين ألف آية مما فيه اسم المسيح، وكلها تنطق بعبودية المسيح وأنه مبعوث مربوب وأن الله اختصه بالكرامات، ما خلا آيات يسيرة مشكلات قد تأولها كل فريق من أولئك الذين وضعوا الشريعة باختيارهم على هواهم، فأخذوا بذلك التأويل الفاسد وتركوا المعظم الذي ينطق بعبوديته. فلو كانوا قصدوا الحق لردوا تلك المشكلات الشاذة اليسيرة التي يوجد لها من التأويل خلاف ما يتأولونه على الواضحات الكثيرة التي قد بانت بغير تأويل، لأنه يجب أن يقاس الجزء على الكل ويستدل على ما غاب بما حضر وعلى ما أشكل بما ظهر...»[254].

(254) الجواب الصحيح، 2/ 361 - 362. ويقول ابن أيوب في موضع آخر: «كلما تأملنا معكم في نسبة المسيح عمّ إلى الإلهية وعبادتكم له مع الله على الجهة التي تذهبون إليها =

ويضيف عبد الجبار إلى وجوب التأويل في صورة ثبوت النقل ضرورة الاعتماد على العقل في كل ما يتعلق بصفة الله، فيعتبر أن «من عوّل منهم في هذا الباب على اتباع من سلف والرجوع إلى الكتب وتقليد التلامذة الأربعة فقوله ساقط، لأن الكلام في صفة القديم عز وجل وما يصح عليه وما لا يصح لا يجوز أن يرجع فيه إلى السمع. ولو ثبت ما ادعوه سمعاً لوجب أن يتأول على وفق ما يقتضيه»[255].

ويتسم موقف الناشىء الأكبر بكثير من الاستعلاء على الذين «يذهبون إلى ظاهر الإنجيل وإلى التقليد لأسلافهم» في إثبات ألوهية عيسى، إذ «ليس يتهيأ لمن ذهب إلى لفظ الإنجيل أن يقيم فيه برهاناً أن عيسى ابن الله دون غيره... وليس يمكنهم أن يدعوا أن عيسى ابن الله من قِبل توقيف النبي إياهم على ذلك، إذ ليس عندهم أكثر من لفظ الإنجيل للذي ينازعونه، فيمكن من قلّد أن يدعي إطباق أهل الملة على ذلك، ولا مع أحد من القوم برهان من كتاب ولا توقيف على أيّ جهة هو ابن الله: أعلى اتحاده به بالجوهرية أم بالقنومية أم بالمسرة أم غير ذلك. وذلك أبعد من أن يدعوا في ذلك توقيفاً»[256]. ولا شك أن شعوراً من هذا القبيل هو الذي دفع أبا عيسى الوراق إلى عدم الاستدلال بنص كتابي واحد رغم امتداد رده في موضوع الاتحاد على ثمان وستين صفحة كاملة.

وفي مقابل ذلك أولى عدد من أصحاب الردود الحجج الكتابية عناية كبرى وكادوا يقصرون عليها احتجاجهم، حتى أن النصوص التي استشهدوا بها تجاوزت في عددها النصوص القرآنية المعتمدة تجاوزاً ملحوظاً.

وقد قسمت هذه النصوص على الردود حسب الجدول التالي:

= وتطلبون لكم الحجة في ذلك من كتبكم ازددنا بصيرة في استحالة ذلك ووضعكم له من القول ما لا يثبت لكم به حجة ولا يشهد به لكم شيء من كتبكم»، الجواب الصحيح، 2/ 355.

(255) المغني، 4/ 142.

(256) الكتاب الأوسط في المقالات، ص ص82 ـ 83.

نصوص العهد الجديد المستدل بها في الردود الإسلامية على النصارى على عدم ألوهية المسيح

متى		1 رد الطبري	ابن أيوب	ثيث	4 الجعفري	5 التمهيد	6 الدين والدولة	7 المغني	8 الجاحظ	9 الناشىء	البلخي	الماتريدي	رد مجهول المؤلف
1	1	×	×	×	×								
	21 - 20				×								
	23					×							
2	1	×											
	15 13			×	×								
	23 19				×								
3	12 1				×								
	15 13	×			×								
	16	×	×	×									
	17	×	×		×								
4	11 - 1	×	×	×	×		×						
	13 - 12				×								
	25 - 23				×								
5	8 - 1				×								
	9			×	×								×
	24 - 11				×								
	37 - 33				×								
	46 - 43				×								
6	8 - 1				×								
	9			×	×			×					
	11 - 10			×	×								
	20 - 1				×								
7	21	×			×								
	29 - 22				×								
8	12 - 11				×								
	22 - 19				×								
10	41 - 40	×	×										
11	6 - 2	×	×										
	11		×										
	19 - 16			×									

	1 رد الطبري	ابن أيوب	تثبيت	4 الحسني	5 التمهيد	6 الدين والدولة	7 المغني	8 الجاحظ	9 الناشيء	البلخي	الماتريدي	رد مجهول المؤلف
متى 25	×	×										
18 12	×	×										
41 . 39		×	×			×						
49							×					
50	×											
54 53 13	×		×									
57	×	×			×							
31 23 22 14		×										
17 . 13 16		×	×	×								
17 . 14 17		×										
17 . 16 19	×	×	×									
23 20 20		×										
46 45 21		×										
9 23	×		×									
36 24		×	×			×						
24 26	×											
28 . 26 26	×											
39 . 38	×	×	×		×	×					×	
54 . 53		×										
64 . 63						×						
46 27		×			×							
مرقس 32 3								×				
38 4	×											
45 10	×		×									
32 13	×											
34 15	×											
لوقا 35 . 28 1	×	×	×	×								
.2 2	×											
40	×											
52	×	×										

	1 رد الطبري	ابن أيوب	تثبيت	4 الحسني	5 التمهيد	6 الدين والدولة	7 المغني	8 الجاحظ	9 الناشيء	البلخي	الماتريدي	رد مجهول المؤلف
لوقا 16 3	×											
21 10					×							
22			×									
14 13 12			×									
30 28 22		×										
44	×											
1 23	×											
20 . 15 24	×	×										
39 . 36	×											
يوحنا 1 1			×									
16 ،13،12				×								
18 1	×	×	×									
45				×								
9 4			×									
26 5	×	×										
32 . 31	×	×										
4	×											
38 6	×	×	×									
38 . 31 8				×								
39			×	×								
40	×	×	×	×								
42 . 41	×			×								
47 . 43				×								
50 . 48	×	×										
58 . 56		×	×		×							
42 . 41 11	×	×	×		×							
48 . 47 12			×									
16 13		×										
9 14		×			×							
11 . 10			×									

	1 رد الطبري	ابن أيوب	تثبيت	4 الحسني	5 التمهيد	6 الدين والدولة	7 المغني	8 الجاحظ	9 الناشئ	البلخي	الماتريدي	المجهول المؤلف
يوحنا 24	×	×	×									
28	×	×										
30، 5/17	×	×										
16 ،5	×											
7 1 ـ 3	×		×									
1 ـ 18		×										
17 25 26			×									
13 25 27			×									
34	×											
36			×									
20 17	×	×	×				×	×	×	×		
21					×							
أعمال الرسل 2 22 ـ 24	×	×										
36	×	×										
3 15	×											
5 30	×											
17 24 25	×											
1 تيموثاوس 1 17	×											
6 15 ـ 16	×											
1 يوحنا 4 1 ـ 3						×						

ويتضح من قراءة هذا الجدول أن أربعة آثار أوردت عدداً وافراً من النصوص، فاحتوى رد عليّ الطبري على 55 نصاً، وكتاب الحسن بن أيوب على 42، وتثبيت دلائل النبوة على 35، ورد القاسم بن إبراهيم الحسني على 32، بينما لم يرد في آثار أربعة أخرى سوى نص واحد في كل أثر، وهي: الكتاب الأوسط في المقالات للناشىء، وأوائل الأدلة للبلخي، وكتاب التوحيد للماتريدي، والرد المجهول المؤلف والعنوان. وكان نصيب الآثار الأربعة الباقية التي احتج أصحابها بالأناجيل على النحو التالي: كتاب التمهيد للباقلاني: 9

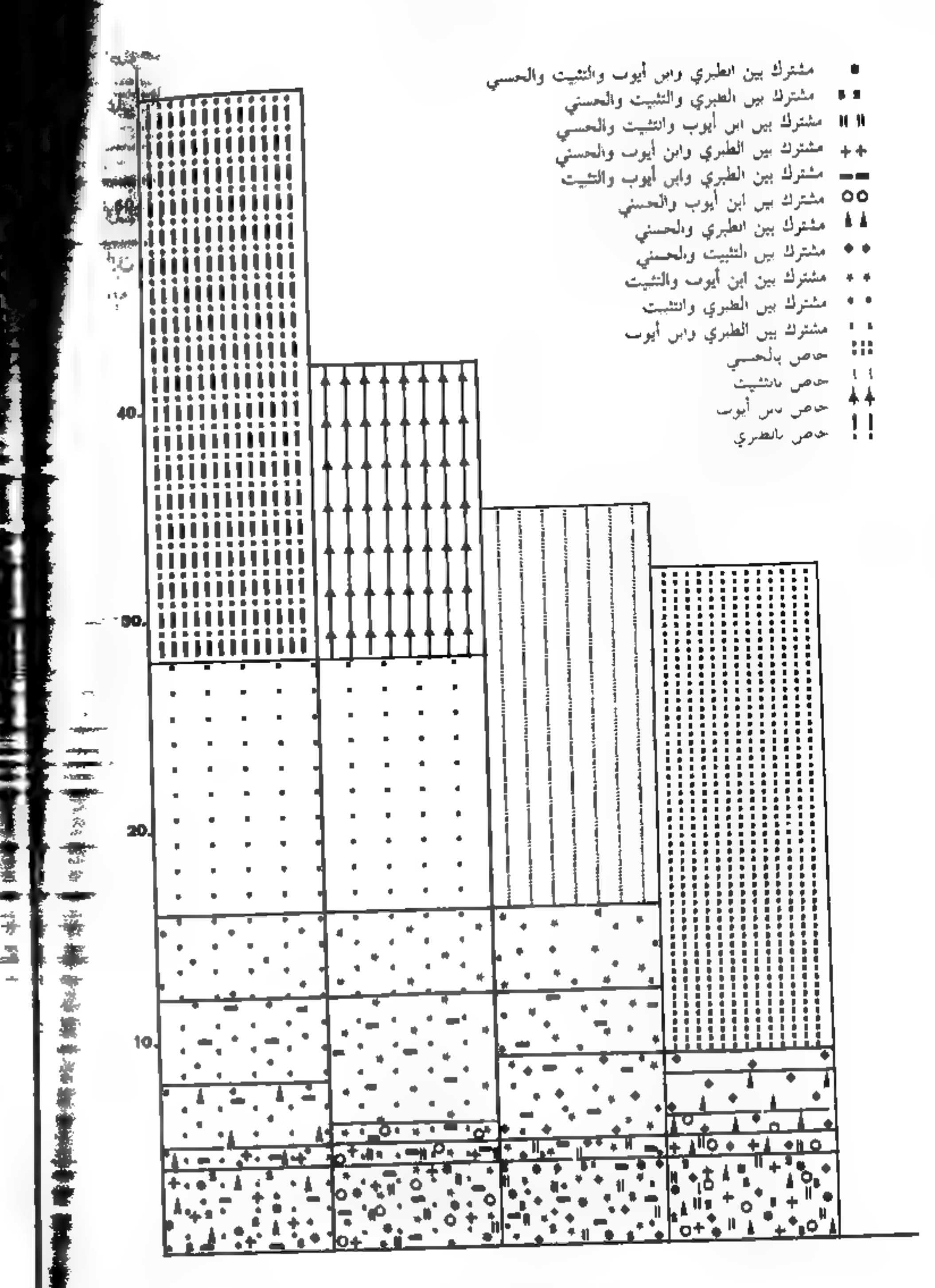
نصوص، كتاب الدين والدولة لعلي الطبري: 6، المغني لعبد الجبار: 3، والرد على النصارى للجاحظ: نصان.

وإذا كان مجمل الشواهد الكتابية 110، فالملاحظ أن نصفها ـ أي 55 ـ ورد في رد علي الطبري وأن 46,2 في المائة منها ـ أي 42 ـ جاءت في كتاب ابن أيوب ـ وليس من باب الصدفة أن يكون المؤلفان اللذان يحتلان المرتبتين الأولى والثانية نصرانيين أسلما.

هذا ولم تنفرد الآثار الأربعة الأخيرة في الترتيب بأي نص، بينما انفرد كل من رد الجاحظ والمغني بنصّ واحد، والدين والدولة بنصين، والتمهيد بثلاثة نصوص، وكتاب ابن أيوب بـ 14 نصاً، والتثبيت بـ 19، ورد الحسني بـ 21، ورد الطبري بـ 27.

أما النصوص المشتركة بين الردود الأربعة التي وردت فيها أكبر مجموعة فهي:

- 4 نصوص بين رد الطبري وكتاب ابن أيوب والتثبيت ورد الحسني،
- 4 نصوص بين رد الطبري والتثبيت ورد الحسني،
- 5 نصوص بين رد الطبري وكتاب ابن أيوب ورد الحسني،
- 5 نصوص بين كتاب ابن أيوب والتثبيت ورد الحسني،
- 12 نصاً بين رد الطبري وكتاب ابن أيوب والتثبيت،
- 6 نصوص بين كتاب ابن أيوب ورد الحسني،
- 8 نصوص بين رد الطبري ورد الحسني،
- 9 نصوص بين التثبيت ورد الحسني،
- 16 نصاً بين رد الطبري والتثبيت،
- 16 نصاً كذلك بين كتاب ابن أيوب والتثبيت،
- وأخيراً 28 نصاً بين رد الطبري وكتاب ابن أيوب. (انظر الرسم)



وإذا كانت الأرقام السابقة مفيدة في معرفة مدى اعتماد أصحاب الردود على العهد الجديد لدحض العقيدة المسيحية في ألوهية عيسى، بالإضافة إلى فائدتها في تبيّن الصلات الموجودة بين مختلف الردود، وربما أخذ بعضها من البعض الآخر، وفي البحث عن الأصول والترجمات العربية لـ«الكتاب المقدّس» التي استقيت منها هذه الشواهد، فإن الاشتراك في إيراد عدد من النصوص - مهما كانت درجته - لا يدل في حد ذاته على أهميته. وإنّ تعذّر تحليل الاستدلال بالنصوص المائة وعشر جميعها، لما يؤدي إليه من تكرار ولورود العديد من الشواهد الواحد تلو الآخر بدون أي تعليق[257]، يحملنا على البحث عن معيار آخر في اختيار نصوص الأناجيل التي أثارت انتباه المسلمين. لذا رأينا الاقتصار، في تحليلنا للرد بالنصوص «الكتابية»، على ما تواتر منها ثلاث مرات أو أكثر في ردود مختلفة، وهي:

1 - يوحنا 20/17: 7 مرات،

2 - متّى 26/38 - 39: 6 مرات،

3 - متّى 4/1 - 11: 5 مرات،

4 - متّى 1/1؛ لوقا 1/28 - 35؛ يوحنا 8/40؛ 11/41 - 42: 4 مرات،

5 - متّى 3/16، 17؛ 5/9؛ 6/9؛ 12/39 - 41؛ 13/57؛ 16/13 - 17؛ 19/16 - 17؛ 24/36؛ يوحنا 1/18؛ 6/38؛ 8/56 - 58؛ 14/24: 3 مرات.

فيكون مجموعها عشرين نصاً في مقابل 25 نصاً تواترت مرتين و65 نصاً لم ترد إلا مرة واحدة.

وإن تركيزنا على هذه النصوص في الدرجة الأولى لن يمنعنا بالطبع من التعريج على غيرها، نظراً إلى أنّ الشواهد تأتي في الغالب مجموعة من جهة، ولأن غرضنا من جهة ثانية إنما هو الإحاطة بالمحاور التي تدور حولها هذه الطريقة في الجدل لا النصوص ذاتها. وفي هذا الصدد يمكن تبيّن ثلاثة مواقف

(257) أحسن مثال لهذه الظاهرة في رد الحسني، خاصة ص ص 24 - 31.

كبرى من كتاب النصارى المقدس:

(أ) الموقف الأول يقوم على قبول ما جاء فيه على أنه صريح في الدلالة على عدم ألوهية المسيح، وأنه موافق لما يقتضيه العقل، وغير متعارض مع التوحيد المطلق الذي هو إيمان عيسى نفسه وإيمان المسلمين. يقول الحسني مثلاً: «فقد وجدنا ووجدتم في الأناجيل الأربعة شهادات مختلفة... مثل ما لا تنكرون من قوله في أول ما وضع من إنجيله: «هذا ميلاد يسوع المسيح بن داود»[258]. فهذه شهادته، وهو من الحواريين، على أن أبا المسيح داود وأن المسيح ابنه وهو منه مولود. ولهذه الشهادة في الأناجيل الأربعة نظائر كثيرة، وفي ذلك حجة عليكم لا تدفع ظاهرة منيرة»[259].

أما علي الطبري فينطلق من مصادرة تتمثل في وجود اثني عشر وجهاً «اتفقت الأمم الموجودة والأديان المسددة عليها، أن الله لا يعرف إلا بها ولا يعبّر بخلافها» ثم يعقب عليها بقوله: «فإن ذكر ذاكر خالقاً بخلاف هذه الوجوه فيعلم السامع أنه مبطل وأن الموصوف بغير ما ذكرناه مخلوق وليس بخالق، وأنه زمني وليس بأزلي». ويأتي بعد ذلك بشواهد من شأنها في نظره تدعيم ما ذهب إليه، وهي على التوالي سفر الخروج 33/ 20؛ 20/ 4؛ المزامير 121 (120)/ 4؛ 50 (49)/ 13؛ 145 (144)/ 13، 3؛ ويوحنا 1/ 18[260].

ويقدم الحسن بن أيوب عدداً من الشواهد الإنجيلية ثم يتساءل: «فما يكون يا هؤلاء أفصح أو أبين وأوضح من اجتماع هذه الشواهد لكم في كتبكم! ما رضيتم بقوله في نفسه ولا بقول تلامذته فيه ولا بقول من تنبأ عليه من الأنبياء ولا قول جموعه الذين تولوه لمن سألهم من مخالفيهم عنه، وتركتم ذلك كله وأخذتم بآراء قوم تأولوا لكم على علمكم؛ فإنهم قد اختلفوا أيضاً في الرأي فقال كل قوم في المسيح ما اختاروا، واتبع كلامهم طائفة قالوا بقولهم،

(258) متى 1/ 1.
(259) رد الحسني، ص21.
(260) رد الطبري، ص17.

ثم سلك من بعدهم سبيل الآباء في الاقتداء بهم. فبينوا لنا حجتكم في ذلك، وهيهات من حجة...»[261].

ويقول بعد قليل: «وما يشهد بصحة قولنا وبطلان ما تأوله أولوكم في عبودية المسيح أن متّى التلميذ حين بنى كتابه أول ما ابتدأ به أن قال: «كتاب مولد يسوع المسيح بن داود بن إبراهيم» فنسبه إلى من كان منه على الصحة ولم يقل إنه ابن الله ولا إنه إله من إله كما يقولون. فإن قلتم إن تسمية يسوع للناسوت ـ الذي قد جعلتموه حجة بينكم وبين كل من التمس الحجة منكم عند الانقطاع، فيما يعترف به المسيح من العبودية ـ فقد نسق متّى على اسم يسوع، الذي هو عندكم اسم للناسوت، المسيح الذي هو جامع الناسوت واللاهوت. فأي حجة في إبطال هذا التأويل أوضح من هذا؟»[262].

وكذلك يفعل عبد الجبار فيورد عدداً من الشواهد ثم يضيف: «ومثل هذا من أقواله وأفعاله أكثر من أن يحصى، وهو معهم في أناجيلهم، حتى لقد أحصى أهل المعرفة والعلم فوجدوا المسيح عمّ له من الإقرار على نفسه بالعبودية والضعف والحاجة والفقر والفاقة، ولله عز وجل بالغنى والرّبوبيّة، ما لم يكادوا يجدونه لأحد من الأنبياء والصالحين. ثم تقول فيه النصارى ما قد سمعت!»[263].

في كل هذه الحالات نجد اعترافاً «تكتيكياً» بالأناجيل من باب محاربة الطرف المقابل بسلاحه قصد إلزامه بالإقرار لا بأن عيسى بشر، فهذا ما لا ينكره النصارى، بل بأنه ليس إلا بشراً رسولاً، وهو محل الخلاف. ومن هنا كان لا بد من التعرض لشهادة الأناجيل على بنوة المسيح لله.

(ب) لم ينكر عدد من أصحاب الردود مبدئياً النصوص الإنجيلية التي تثبت أن عيسى ابن الله، ولكنهم سعوا إلى التأكيد على احتمالها تأويلاً يختلف

(261) الجواب الصحيح، 2/ 358.
(262) المصدر نفسه، 2/ 360.
(263) تثبيت دلائل النبوة، 113 ـ 114.

عن تأويل النصارى لها، وأبرزوا بالخصوص عدم اختصاص عيسى بهذه البنوة إذ كانت مشتركة بينه وبين أنبياء آخرين، وحتى بينه وبين تلاميذه، بشهادة الكتب التي يؤمنون بها ذاتها. وهذه نماذج تعبّر عن هذا الموقف:

نعود إلى الحسني فنراه يقول عن هذا الصنف من النصوص: «ومما زعموا فاعرفوه أنه دلهم وشهد على ما ادعوا له[264] واعتقدوا من خلال أقاويلهم، قول الله ـ زعموا ـ في إنجيلهم في المسيح ابن مريم (ص): «هذا ابني الحبيب الصفي»[265]، وقول سمعان الصفا له: «أنت ابن الله الحق»[266]. وما ذكروا من هذا ـ إن صح ـ ومثله مما يدّعون على الله وعلى رسله فقد يوجد له تأويل لما قالوا مبطل مزيل لا ينكرونه ولا يدفعونه ولا يكذّبون من خالفهم فيه ولا ينازعونه. فمن ذلك ما هم عليه وغيرهم مجمعون، لا يختلفون فيه كلهم ولا يتنازعون، من أن ملائكة الله ومن مضى من رسل الله لم يسبحوا المسيح قط ولم يعبدوه ولم يزعم أحد منهم أن الله ولده. ومن تأويل ما ذكروا من الولد والابن في زمن المسيح وكل زمن أن الناس لم يزالوا يدعون ابناً ووالداً من تبنوا وأحبوا وحظي عندهم وإن لم يكن على طريق التناسل ولدهم. ثم لم يزل ذلك لديهم معروفاً قديماً وحديثاً، لا سيما في القدماء من أهل العلم والحكماء، فكان الحكيم منهم يقول: «يا بني» لمن علّمه، ويدعو المتعلم باسم الأبوة معلّمه فيقول: «قد قلت وقلنا يا أبانا»، وربما قال أحدهم: «يا أبت»... وذلك والحمد لله في الأمم كلها فأوجد موجود يقوله الرحيم منهم لمن ليس بابن له مولود»[267].

ويجادل ابن أيوب الذين يعتمدون في اعتقادهم بألوهية المسيح على قوله إنه قبل إبراهيم لجرّهم إلى وضعه في نفس منزلة سليمان وداود: «فإن قلتم إن

(264) في النص المطبوع: ما ادعوا لهم. ولا شك أنه تصحيف لأن الضمير لا يمكن أن يعود هنا إلا على عيسى.
(265) متى 3/17؛ 17/5؛ مرقس 1/11.
(266) متى 6/16، حيث جاء: أنت ابن الله الحي.
(267) رد الحسني، 22 ـ 23؛ وقارن برد الطبري، 35.

المسيح قال في الإنجيل: «أنا قبل إبراهيم»[268]، فكيف يكون قبل إبراهيم وإنما هو من ولده؟ ولكن لمّا قال: «قبل إبراهيم» علمنا ما أراد: أنه قبل إبراهيم من جهة الإلٰهية. قلنا: هذا سليمان بن داود يقول في حكمته: «أنا قبل الدنيا وكنت مع الله حيث بدأ الأرض»[269]. فما الفرق بين من قال إن سليمان ابن الله وإنه إنما قال أنا قبل الدنيا بالإلٰهية؟ وقد قال داود أيضاً في الزبور: «ذكرتك من البدء يا رب في البدء وهديت بكل أعمالك»[270]، فإن قلتم إن كلام سليمان وداود[271] متأول لأنهما من ولد إسرائيل وليس يجوز أن يكونا قبل الدنيا، قلنا: وكذلك قول المسيح: «أنا قبل إبراهيم»[272] متأول لأنه من ولد إبراهيم ولا يجوز أن يكون كان قبل إبراهيم. فإن تأولتم تأولنا، وإن تعلقتم بظاهر الخبر في المسيح تعلقنا بظاهر الخبر في سليمان وداود، وإلا فما الفرق؟ وقد قدمنا هذا الاحتجاج على تأويلكم لتعلموا بطلان ما ذهبتم إليه على أنه تأويل غير واقع لحقه...»[273].

ويستعمل الباقلاني نفس طريقة ابن أيوب وحججه ولكنه يأتي بالإضافة إليه بإمكانيات أخرى لتأويل قول عيسى الذي يعتمد عليه النصارى: «وإن قالوا: إنما وجبت إلٰهية المسيح لأنه قال ـ وهو الصادق في قوله ـ: «أنا قبل إبراهيم»، وهو إنسان من ولد إبراهيم، فعلمنا بذلك أنه قبل إبراهيم بلاهوته وابنه بناسوته، يقال لهم: «ما أنكرتم أن يكون المراد بقوله: «أنا قبل إبراهيم» أي كثير من ديني وشرعي كان متعبداً به ومشروعاً قبل إبراهيم على لسان بعض الرسل؟ أو ما أنكرتم أن يكون أراد بقوله: «أنا قبل إبراهيم»: مكتوباً عند الله، أو أنا معروف قبل إبراهيم عند قوم من الملائكة، أو أنا مبعوث إلى المحشر قبل إبراهيم؟ إذ لا يجوز إثبات الربوبية لجسد أكل الطعام ومشى في الأسواق.

(268) يوحنا 8/58.
(269) الأمثال 8/22 ـ 23.
(270) راجع المزمور 143 (142)/5.
(271) في النص المطبوع: سليمان بن داود.
(272) في النص المطبوع كذلك: أنا قبل الدنيا. ولعله سهو من الناسخ.
(273) الجواب الصحيح، 2/342 ـ 343.

والقول بأن اللاهوت اتحد به بعيد يحتمل التأويل. وقد قال سليمان عم... كتابه: «أنا قبل الدنيا وكنت مع الله حيث مد الأرض. وكنت صبياً ألعب... يدي الله»[274]، ولم يجب أن يكون سليمان قبل الدنيا ومع الله سبحانه حيث... الأرض بلاهوته، وأن يكون ابن داود بناسوته. فإن قالوا: أراد أن اسمي ع... الله قبل خلق الدنيا وفي علمه وعنده حيث مد الأرض، أو العلم بإرسالي... وتمليكي، أو غير ذلك من التأويلات، قيل لهم مثله فيما احتجوا به. ولا جواب عنه»[275].

(ج) ويتسم الموقف الثالث من «الكتاب المقدس» بكثير من الصرامة، فهو إما رفض قطعي لما جاء فيه مما يتنافى والعقيدة الإسلامية أو احتراز شديد على الأقل في كل ما ليس مقبولاً في العربية بحيث يتعيّن تأويله، إذ كان مجازه «يجري مجرى المتشابه في القرآن»، ولا يصح بالتالي بناء عقيدة ألوهية المسيح عليه - على فرض أن المسيح قد نطق به بالفعل. وقد كان هذا موقف الجاحظ والقاضي عبد الجبار بالخصوص.

فيلاحظ الجاحظ أن من المتكلمين من «كان يجوّز دعوى أهل الكتاب على التوراة والإنجيل والزبور وكتب الأنبياء» في النصوص التي تنسب الأبوة أو البنوة إلى الله. وحكمه القاطع عليها أنها «أمور عجيبة ومذاهب شنيعة تدل على سوء عبارة اليهود، وسوء تأويل أصحاب الكتب، وجهلهم مجازات الكلام وتصاريف اللغات ونقل لغة إلى لغة، وما يجوز على الله وما لا يجوز. وسبب هذا التأويل كله الغيّ والتقليد واعتقاد التشبيه»[276].

ويقلب عبد الجبار الموضوع من وجوه عديدة فيقول في المغني: «وأما ما يتعلقون به من أن في الإنجيل «إني ذاهب إلى أبي»[277]، واعتمادهم على ذلك في أنه تسمى ابناً له وتسمى تعالى أباً... قالوا: فيجب أن يكون ذلك حكماً من

(274) الأمثال 8/ 22 - 23، 30.
(275) التمهيد، ص ص102 - 103.
(276) رد الجاحظ، ص25.
(277) يوحنا 20/ 17.

الله أمرنا أن نسميه به، ولله تعالى أن يتعبد بذلك، إن لم يكن ذلك الاسم شائعاً في اللغة كقولكم في الأسماء الشرعية، فغلط. وذلك أن ما ذكروه يجري مجرى أخبار الآحاد في أنا لا نعلم صحته، فلا يجوز أن ندين به ونقطع بصحته»[278].

فيطبّق إذن على الأناجيل معايير الصحة في الأخبار كما تبلورت في علوم الحديث ويرفضها على هذا الأساس. إلا أنه يضيف بعد ذلك افتراضاً نظرياً: «فإن قيل: إن صح ذلك في التوراة أو الإنجيل هل له مخرج صحيح؟» ويجيب عنه: «قيل له: إنه لا معرفة لنا بتلك اللغة فلا يلزمنا تأول ما فيها. وإنما يجب أن نعلم ما يستحيل على الله تعالى من اتخاذ الولد، وأنه لا يصح أن نتكلم بما يريد به ذلك أو يريد أشباه ذلك بشيء من كلامهم. ومتى علمنا ذلك حملنا ما ذكر عن التوراة والإنجيل - إن صح - على أن المراد به في الجملة غير البنوة. ولا يمتنع أن يكون في لغتهم يتجوز بذلك ويراد به كونه قديماً وإلٰهاً ورباً، وإن كان ذلك في لغتنا لا يصح.

«واللغات تختلف أحوالها في ذلك، ولذلك قلنا إن من نقل لغة إلى لغة فيجب أن يكون عالماً بما يصح على الله تعالى وما لا يصح من جهة العقل، ويكون عالماً بحقيقة اللغتين ومجازهما، لأن اللفظة قد تستعمل في اللغة حقيقة في شيء مجازاً في غيره، وما وضع موضعهما من اللغة الثانية يستعمل في الحقيقة دون المجاز. فمن نقل مجاز تلك اللغة إلى ما هو حقيقة في هذه اللغة فقد أخطأ. ولا شك أن في هذه الكتب من المجازات ما يجري مجرى المتشابه في القرآن...

«وقد حكي أن المذكور في الإنجيل: «إني ذاهب إلى أبي وأبيكم»[279]، وهذا يوجب كونه أباً لهم كما أنه أب له. وقد قيل: إن الصحيح «إني ذاهب إلى ربي وربكم»، وأن الغلط وقع في حكاية الحروف وإبدال الألف بالراء»[280].

(278) المغني، 5/ 109 - 110.
(279) يوحنا 20/ 17.
(280) المغني، 5/ 110 - 111.

وإذا كانت الملاحظة الأخيرة لا تخلو من السذاجة وتذكّر بمستوى مفـ[illegible] رجال القرن الثاني/ الثامن للمسيحية[281] أكثر مما تدل على مستوى هذه المـ[illegible] في القرن الرابع/ العاشر، فإن ما قاله القاضي عن وجوب اعتبار خصائص [illegible] لغة وعبقريتها المميزة وما يجري فيها مجرى المجاز، ومقارنته مجاز[illegible] الأناجيل ومتشابه القرآن، ينم عن إحساس بقضية جوهرية في التعامل مع النصوص المقدسة لا ينكرها الفكر الحديث[282]. فنرى مثلاً العديد من اللاهوتيين الغربيين المعاصرين يعيرون أهمية قصوى للعقلية السامية التي ظهرت فيها المسيحية أول ما ظهرت وللغات التي تعبّر عن هذه العقلية، ويبحثون تبعاً لذلك عن المفاهيم الأصلية للكلمات التي تتمحور حولها العقائد، سعياً منهم إلى بلوغ المعطى الإيماني البدائي عبر القشور المتراكمة والطبقات العديدة التي حلمتها الثقافات المختلفة عبر العصور[283].

---

(281) «روي أن أبا عمرو بن العلاء كان يقول: «العلم العربية هو الدين بعينه». فبلغ ذلك عبد الله بن المبارك، فقال: «صدق، لأني رأيت النصارى قد عبدوا المسيح لجهلهم بذلك: قال الله تعالى: «أنا ولّدتك من مريم وأنت نبيّي» فحسبوه يقول: «أنا ولدتك وأنت بنيي»، فبتحفيف اللام وتقديم الباء وتعويض الضمة بالفتحة كفروا»، ياقوت، معجم الأدباء، 1/ 53 ـ 54.

(282) وقد انتبه البيروني إلى ذلك منذ القرن الخامس/ الحادي عشر فقال في تحقيق ما للهند...، 28 ـ 29: «وهكذا اسم «الأبوة» و«البنوة»، فإن الإسلام لا يسمح بهما، إذ الولد والابن في العربية متقاربا المعنى، وما وراء الولد من الوالدين والولادة منفي عن معاني الربوبية. وما عدا لغة العرب يتسع لذلك جداً حتى تكون المخاطبة فيها بالأب قريبة من المخاطبة بالسيد. وقد علم ما عليه النصارى من ذلك حتى أن من لا يقول بالأب والابن فهو خارج عن جملة ملتهم». والملاحظ أنه أضاف إلى هذا الوصف اللساني وصفاً تاريخياً ـ كلامياً فيه رفض ضمني لتخصيص عيسى بالبنوة الإلهية فقال: «والابن يرجع إلى عيسى بمعنى الاختصاص والأثرة، وليس يقصر عليه بل يعدوه إلى غيره، فهو الذي يأمر تلاميذه في الدعاء بأن يقولوا: «يا أبانا الذي في السماء» ويخبرهم في نعي نفسه إليهم بأنه «ذاهب إلى أبيه وأبيهم»، ويفسّر ذلك بقوله في أكثر كلامه عن نفسه «إنه ابن البشر». وليست النصارى على ذلك وحدها، ولكن اليهود تشركها، فإن في سفر الملوك «إن الله تعالى عزى داود على ابنه المولود من امرأة أوريا ووعده منها ابناً يتبناه». فإذا جاز بالتبني بالعبري أن يكون سليمان ابناً، جاز أن يكون المتبنّي أباً...».

(283) لمّحنا إلى هذه الظاهرة وإلى تفاعل العقليتين السامية واليونانية في بلورة العقائد المسيحية في الباب الأول أعلاه.

ونشير أخيراً في نطاق الموقف الثالث من الأناجيل إلى نصين وردا في تثبيت دلائل النبوة، يوازي الأول منهما بين المسيحلوجيا النصرانية والمسيحلوجيا المانوية من موقع إسلامي، ويفيد الثاني أن الذين أسلموا من النصارى هم الذين يرجع إليهم الفضل في دحض ألوهية المسيح بالحجج الكتابية، بحيث وفروا للمسلمين مجموعة من النصوص ما لبثت أن أصبحت مرجعاً لكل من يتصدى لهذا المبحث، فيستغني بها عن الرجوع إلى كتب النصارى ذاتها. وهو ما يدعم النتيجة التي استخلصناها من إحصاء الشواهد الكتابية فرأينا أن نصرانيين «مهتديَين» قد استأثرا بنصيب الأسد منها.

يخاطب عبد الجبار النصارى قائلاً: «ليس المسيح أول من كذب عليه، وأنتم تعلمون أنّ ماني القس يدّعي التحقيق بالمسيح، وأنه من أتباعه، وأنه ليس أحد على شريعته ووصاياه إلا هو وأتباعه، وأن الإنجيل الذي معه هو إنجيله. وهو يذكر عنه أنه كان يحرم على الناس كلهم وعلى نفسه النساء وذبائح الحيوان... وعندكم أنه قد كذب على المسيح وافترى وأخطأ فيما تأول... فهذه سبيلكم في دعاويكم على المسيح، وأنتم في هذا أشد فضيحة من المنانية، لأن تصديق المسيح للأنبياء وشهادته بما شهدوا به من توحيد الله وإفراده بالقدم والربوبية والحكمة أبين من كل بيّن وأوضح من كل واضح. والعقلاء يردون المجهول بالمعلوم وما التبس بما اتضح وما يحتمل بما لا يحتمل...»[284].

ويقول في النص الثاني: «وفي النصارى قوم استبصروا وأسلموا وتتبعوا المواضع والألفاظ التي تدعيها النصارى على المسيح، وقالوا لهم: ما نعلم المسيح قال ذلك، ولو قاله لما ضاق مجازه وتأويله، وذكروا لهم عن إبراهيم ولوط وداود وسليمان وعن غيرهم من الأنبياء شيئاً كثيراً». ثم يتوجه إلى قارئه المسلم معقباً: «ولا حاجة بك إلى ذكره ومعرفته، ولو عرفته لم يكن به بأس، ولكن ارجع أبداً إلى أصل الدعوة والنحلة والمعروف من قول النبي، وردّ

---

(284) تثبيت دلائل النبوة، 114 ـ 115.

المجهول بالمعلوم. وقد استغنيت عن التأويل كما تقدم لك»[285].

ومهما كان الموقف المعلن عنه أو الضمني من النصوص الكتابية عند أصحاب الردود الذين سلكوا سبيل الجدل بالحجج النقلية، فإنهم قد اعتبروا جميعاً هذه الحجج ملزمة للنصارى على اختلاف فرقهم. ولهذا لا نجد في هذا المستوى تخصيصاً لما يعتقده النساطرة أو اليعاقبة أو غيرهم في المسيح، خلافاً لما سيكون عليه الأمر عند استعمال الحجج العقلية. وسنحرص فيما يلي على الوقوف على أدلتهم تلك، ونفسح المجال قدر الإمكان لأصحاب الردود أنفسهم حتى يبينوا كيف تدل الأناجيل في نظرهم على عدم ألوهية المسيح وبنوته الإلهية، أي على فساد عقيدة النصارى فيه وصحة العقيدة الإسلامية.

ونود قبل النظر في الأدلة الإسلامية المستمدة من كتب النصارى أن نرى كيف عرضت أدلة هؤلاء الكتابية، فنقتبس هذه الفقرة المعبرة من تثبيت دلائل النبوة، حيث خصصت سبع صفحات لهذا الغرض (99 - 105): «قالوا: وفي البشارة به حين قال جبريل لمريم «ها أنتِ تحبلين وتلدين. قالت له: كيف يكون هذا وما مسني رجل؟ فقال لها: ربناك معك وإلهنا معك وأيدي العليّ تحل عليك وروح القدس تأتيك والذي يولد منك قدوس ابن الله يدعى»[286]. قالوا فقد خبرنا بأنها تحبل بابن الله لا بابن الناس وأنها تلد ابن الله لا ابن الناس وأن الله معها. قالوا: ولا نريد بقولنا: «معها ومع ابنها» بمعنى التأييد والنصر والمعونة كما يكون الله مع الأنبياء والصالحين والمؤمنين، لأن المسيح عند طوائفنا الثلاث ليس بنبيّ ولا بعبد صالح، بل هو رب الأنبياء وخالقهم وباعثهم ومرسلهم وناصرهم ومؤيدهم ورب الملائكة، ولا هو معها ومع ابنها بمعنى الخلق والتدبير والتقدير كما يكون مع سائر إناث الحيوان... ولكنه معها لحبلها به ولاحتواء بطنها عليه. فلهذا فارقت جميع إناث الحيوان وفارق ابنها جميع النبيين فصار الله وابن الله الذي نزل من السماء وحبلت به مريم

(285) المصدر نفسه، 117.
(286) راجع لوقا 1/ 31 - 35.

وولدته، والمولود منها إلهاً واحداً ومسيحاً واحداً ورسولاً واحداً وخالقاً واحداً مذ وقت بشارة جبريل عمّ لها، لا يقع بينهما فرق ولا يبطل الاتحاد بينهما بوجه من الوجوه»[287].

ويضيف بعد ذكر عدد من الشواهد: «وقال «أنا قبل إبراهيم وقد رأيت إبراهيم وما رآني». فقال له اليهود: «كذبت، كيف تكون قبل إبراهيم وأنت من أبناء ثلاثين سنة»؟ فقال: «أنا عجنت طينة آدم، وبحضرتي خلق، وأنا أجيء وأذهب، وأذهب وأجيء»[288]، قالوا: وهذا القول عندنا للمسيح في الحقيقة، ولو كان قولاً للإله الذي ليس هو المسيح لما كان له معنى، وعندنا أن المسيح ابن آدم وربه وخالقه ورازقه، وابن إبراهيم وربه وخالقه ورازقه، وابن إسرائيل وربه وخالقه ورازقه، وابن مريم وربها وخالقها ورازقها»[289].

على أساس دحض هذا التأويل إذن بنيت الردود الإسلامية، وكان الهدف الأول بيان أن المسيح عبد مربوب وليس بإله، بما أنه صرّح بأن له إلهاً. ومن هنا نفسّر كثرة الاعتماد على يوحنا 20/ 17: «إني ذاهب إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم»، حيث استشهد بهذه الآية أربع عشرة مرة في سبعة ردود كما رأينا. ونكتفي هنا بإثبات أنموذج واحد من الاستدلال بهذا الشاهد: «فإن قلتم إنه يثبت للمسيح البنوة بقوله: «أبي وأبيكم» و«يا أبي» و«بعثني أبي»، قلنا: فإن كان الإنجيل أنزل على هذه الألفاظ لم تبدّل ولم تغيّر فإن اللغة قد أجازت أن يسمى الولي ابناً، وقد سماكم الله جميعاً بنيه وأنتم لستم في مثل حاله... وقال المسيح في الإنجيل للحواريين «أريد أن أذهب إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم» فسمى الحواريين أبناء الله وأقرّ بأن له إلهاً هو الله. ومن كان له إله فليس بإله كما تقولون. فإن زعمتم أن المسيح إنما استحق الإلهية بأن الله سماه ابناً فنلتزم ذلك ونشهد بالإلهية لكل من سماه الله ابناً، وإلا فما الفرق؟ فإن قلتم إن إسرائيل وداود ونظراءهم إنما سموا أبناء لله على جهة الرحمة من الله

(287) تثبيت دلائل النبوة، 101 - 102.
(288) قارن يوحنا 8/ 56 - 58.
(289) تثبيت، 103 - 104.

لهم، والمسيح ابن الله على الحقيقة ـ تعالى الله عن ذلك ـ، قلنا: يجوز لمعارض أن يعارضكم فيقول لكم: ما تنكرون أن يكون إسرائيل وداود ابني الله على الحقيقة والمسيح ابن رحمة، وما الفرق؟»[290].

ويبدو من خلال هذا الرأي بوضوح أن ما ينكره المسلمون على النصارى هو الاعتباط في إفراد عيسى بالبنوة «على الحقيقة» بينما أشرك هو نفسه غيره في البنوة من ناحية، ولم يبتدع هذه الصفة من جهة ثانية، بما أنها وردت في العهد القديم مقصوداً بها عدد من الأنبياء أو حتى بنو إسرائيل كلهم. وليس من باب المبالغة التأكيد على أننا نضع أصبعنا هنا على نقطة الخلاف الرئيسية التي تتفرع عنها كل المسائل الأخرى لا بين المسيحيين والمسلمين فقط ولكن بين المسيحيين وغير المسيحيين عموماً. إن هذه العقيدة لا تبدو لغير أصحابها في أفضل الحالات سوى نظرية بشرية تفتقر إلى الدليل الإلٰهي والحجة الكتابية المنزّلة، في حين يتمثل ذلك الدليل عند النصارى في عمل روح القدس الذي هو المؤسس والموجه باستمرار للتقليد الكنسي وللمعطى الإيماني الذي يحتوي عليه ذلك التقليد.

ومما يثير استنكار أصحاب الردود بصفة خاصة أن النصارى ينسبون إلى الله ما لا يليق به وما يتعارض مع الإنجيل. فالقاسم بن إبراهيم مثلاً يردف قول المسيح: «قولوا يا أبانا تقدس اسمك لتنزل في الأرض ملكوتك وحكمك»[291] بهذا الاستفهام الإنكاري: «فهل يتوهم أحد أنه أب من الآباء يلد ويتنسل ويتغيّر ويتغذى أو يصل إليه صلب أو نصب أو أذى؟ لا لحمد الله وكلاّ وتبارك ربنا عن ذلك وتعالى، ولكنه أرحم بنا وألطف وأعطف علينا وأرأف من الآباء كلهم والأمهات، وفي أنفسنا فيما يهمنا من المهمات»[292].

(290) ابن أيوب، في الجواب الصحيح 2/ 340 ـ 341؛ وانظر كذلك ص ص322 و323 و356. وقارن برد الطبري، 10، 22، 29، والناشىء، ص82 والبلخي، ص64، والتثبيت، 111، 119، 120.

(291) متّى 6/ 9 ـ 10.

(292) رد الحسني، ص23.

وعلي الطبري يرى أن المسيح لم يدّع قط الألوهية لأنه لو فعل ذلك لكان ناقض نفسه: «فإن قال قائل منهم: إن المسيح وإن كان وحّد واعترف أنه مبعوث كما في الإنجيل، فقد اعترف في غير موضع أنه الأزلي الخالق، فقد شنّع على المسيح أقبح التشنيع ونسبه إلى التناقض باعترافه مرة بأن الله واحد وأنه مبعوث، وادعائه بعد ذلك أنه خالق أزلي. والمسيح بريء من ذلك وممن نسبه إلى ما لا يليق بالعقل، لأن الإنجيل نطق أنه قال: «إني لم أجيء أعمل لمشيئتي بل لمشيئة من أرسلني»[293] وقال متّى تلميذ المسيح في إنجيله: «إن الشيطان دعا المسيح أن يسجد له وأراه ممالك الدنيا وزبرجدها وزخرفها ثم قال اسجد لي لأجعل هذا كله لك، فقال المسيح عمّ إنه مكتوب ألا تعبد إلا الرب إلٰهك ولا تسجد لشيء سواه»[294]»[295].

والملاحظ أن هذا الافتراض لم يكن نظرياً البتة في القرن الثالث/التاسع، فالمسيحيون كانوا دوماً يؤمنون بأن عيسى كان يعلم أنه الله، ولم يراجعوا رأيهم في هذا العلم الذاتي إلا منذ عهد قريب جداً تحت تأثير الدراسات التفسيرية الكتابية الحديثة التي أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك أن نسبة الألوهية إليه إنما هي عملية تأويليه قام بها الأتباع الأولون إثر «الصلب» وبالخصوص إثر «القيامة».

ولئن اقتصر ابن ربّن في النص السابق على ذكر الآيتين الأخيرتين من خبر تجربة يسوع في البرّية كما جاء في متّى 4/ 1 ـ 11، فإنه أورد الخبر برمته في موضع آخر وناقش النصارى في ألوهية المسيح على أساسه فقال: «فإن كان المفعول به ذلك هو الخالق الأزلي، فقد تردد الخالق الأزلي إذن مع الشيطان واتبعه وسار معه ليمتحنه الشيطان. وإن لم يكن المفعول به ذلك خالقاً أزلياً بطل ما في شريعة الإيمان التي تقول إن المسيح خالق أزلي وإلٰه حق. فأما على

(293) يوحنا 6/ 38؛ وانظر يوحنا 5/ 30.

(294) متّى 4/ 9 ـ 10.

(295) رد الطبري، ص10.

الملكية والنسطورية - وهم الجرامقة[296] - من هذه الحجة فمثل ما على أولئك[297]، لأنهم فيما يزعمون أنه لا فرق بين المسيح وبين الله في شيء من الأشياء... وإن لم يكن المتردد المنساق معه (أي الشيطان) الخالق الأزلي فهو إذن عبد بن أمة. فهذا تفريق بينهما بيّن، فكيف زعموا أنه [لا] بينونة بينهما ولا فرقان؟ فمن فكّر في هذا الباب وحده وأمعن النظر والتدبير ثم لم يرتدع ولم يتضح ذلك الحق في قلبه فلا حاجة لله به!»[298].

ويستنتج ابن أيوب نفس النتائج من خبر التجربة، وبالخصوص أن هذا الشخص الممتحن لا يمكن أن يكون إلٰهاً: «أفلم يعلم من كان في عقله أدنى مسكة أن هذا الفعل لا يكون من شيطان إلى إله، ولو كان إلٰهاً لأزاله عن نفسه قبل أن يأتيه الملك من عند ربه، ولما قال: «أمرنا أن لا نجرّب الله وأن نسجد للرب ولا نعبد شيئاً سواه». وكيف لم يربط الشيطان عن نفسه قبل أن يربطه عن أمته؟»[299].

كما يعلق عليه عبد الجبار تعليقاً مشوباً بالاستهزاء: «فهذا من الجهل الذي خبرتك أنه مكتوب في أناجيلهم - وهو، زعموا، حجتهم في صومهم - فهل سمعت بشيطان يأسر إلٰهه ويحصره وينقله من مكان إلى مكان ويطمع في إلٰهه أن يستعبده؟ والشيطان لا يقدر أن يأخذ حمار اليهودي، وعند النصارى أنه قد أخذ ربه إلى أن جاء الملك فخلصه وفك أسره!»[300].

وكأنّ أصحاب الردود لا يريدون في هذا المجال أن يأخذوا بعين الاعتبار

(296) يعرفهم الفيروزآبادي في القاموس المحيط، 3/ 224، بأنهم قوم من العجم صاروا بالموصل في أوائل الإسلام، الواحد جرمقاني - وقد استعمل علي الطبري هذه العبارة لغاية تهجينية في الدين والدولة، انظر مثلاً ص ص 70 - 71. والملاحظ من جهة أخرى أن هذه هي المرة الوحيدة في هذا النوع من الاستدلال التي تذكر فيها فرق النصارى.

(297) لم يسبق للمؤلف أن ذكر فرقة أخرى ولكن الواضح أنه يقصد اليعقوبية.

(298) رد الطبري، 20 - 21.

(299) الجواب الصحيح، 2/ 325.

(300) تثبيت دلائل النبوة، 166.

التمييز الموجود عند النصارى بين ناسوت المسيح ولاهوته، لا عن جهل بكل تأكيد، وبعضهم يعرف النصرانية «من الداخل» قبل اعتناقه الإسلام، ولكن لأن الصيغ المسيحلوجية فيها من اللبس ما يسمح لمن هو خارج الأطر المسيحية بتحميلها معاني وأبعاداً غير مقصودة عند واضعيها، ولأنهم موقنون بالخصوص أن التصور الإسلامي لحياة عيسى وشخصه هو التصور الوحيد الذي يصلح مرجعاً ومعياراً للحكم في غيره من التصورات.

والنص التالي للباقلاني يؤكد عدم جهلهم بهذا التمييز: «وإن قالوا: كل واحد من هؤلاء الأنبياء قد أقر بلسانه بأنه إنسان مخلوق وعبد مربوب مألوه مرسل من عند الله، والمسيح لم يقرّ بذلك، يقال لهم: وكذلك المسيح قد اعترف بأنه نبي مرسل وعبد مخلوق لأن الإنجيل ينطق بأنه قال: «إني عبد الله أرسلت معلماً»[301]، وقال: «فكما بعثني أبي فكذلك أبعثكم، عمّدوا الناس وغسّلوهم باسم الأب والابن والروح القدس»[302]، وقال في الإنجيل: «اخرجوا بنا من هذه المدينة فإن النبي لا يكرم في مدينته»[303]، في نظائر هذه الإقرارات عنه كثيرة بأنه نبي وعبد مرسل ومألوه مدبّر. فوجب أنه ليس بإلٰه. فإن قالوا: هذه الإقرارات واقعة من ناسوت المسيح دون لاهوته، قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون كل إقرار سمع من نبي بأنه خلق وعبد ونبي فإنه إقرار بناسوته دون لاهوته؟ فهل تجدون في ذلك فصلاً؟»[304].

وقد ألحوا بصفة خاصة على أن سبيل عيسى هو سبيل سائر الأنبياء وأن في العهد القديم نظائر للآيات الإنجيلية التي يؤولها النصارى لإثبات ألوهيته: «فالذي قال جبريل الملك لمريم عمّ على ما وجد في إنجيل لوقا في الفصل الأول منه، أن جبريل قال: «السلام عليك أيتها الممتلئة نعماً... ويسمى ابن

(301) لا وجود في الأناجيل التي بين أيدينا لهذا النص أو لنص يماثله.

(302) يوحنا 20/ 21؛ متى 28/ 19.

(303) متى 13/ 57؛ مرقس 6/ 4؛ لوقا 4/ 24.

(304) التمهيد، ص100.

الله العلي»[305] فلم نر الملك قال ما في شريعتكم[306] أن الذي تلدين
خالقك وخالق الدنيا كلها، ولا أن الأزلي الخالق يصير ساكنك ولا قرينك و
نزيلك، [و] لم يزد على أنه قال: «مولوداً مكرماً كبيراً» و«أن الله يعطيه» و
داود النبي أبوه» و«أن يسمى ابن الله»... فمن لم يقتصر على ما قال الله
وجل في المسيح على لسان جبريل [و] زاد عليه أو نقص كان من المعتدين
الغاوين. فأما معنى قول جبريل لمريم: «إن الله معك» فقد قال الله لموسى
وغيره من الأنبياء «إنني معكم»[307]، وقال ليوشع بن نون «إني أكون معك كما
كنت مع موسى عبدي»[308] وتقول النصارى كلهم «إن الله تعالى روح القدس
مع كل خطيب يوفقه في خطبته»[309].

وهو شبيه بهم كذلك في تضرعه ودعائه إلى الله: «وإن قلتم إن الأنبياء
كانت إذا أرادت أن يظهر الله على أيديهم آية تضرعت إلى الله ودعته وأقرّت له
بالربوبية وشهدت على نفسها بالعبودية، قيل لكم: وكذلك سبيل المسيح سبيل
سائر الأنبياء، فقد كان يدعو ويتضرع ويعترف بربوبية الله ويقرّ له بالعبودية.
فمن ذلك أن الإنجيل يخبر بأن المسيح أراد أن يحيي رجلاً يقال له إلعازر
فقال: «يا أبي أدعوك كما كنت أدعوك من قبل فتستجيب لي، وأنا أدعوك من
أجل هؤلاء القوم ليعلموا»[310]، وقال بزعمكم وهو على الخشبة: «إلٰهي إلٰهي
لم تركتني»[311]، وقال: «يا أبي اغفر لليهود ما يعملون فإنهم لا يدرون ما

(305) لوقا 1/ 28 ـ 35.
(306) في النص المطبوع: فلم ترى الملك. قال فما في شريعتكم. وقد أصلحنا بما يناسب السياق.
(307) تكوين 26/ 24.
(308) لعله يشير إلى سفر يشوع 1/ 5: كما كنت مع موسى أكون معك لا أخذلك ولا أهملك.
(309) رد الطبري، 28. وقد وردت الجملة الأخيرة هكذا: «يوافقهم في خطبته» بينما الظاهر أن الضمير يعود على الخطيب، ولا معنى للموافقة فلعله التوفيق. وقارن بابن أيوب في الجواب الصحيح، 2/ 321 ـ 322.
(310) ورد هذا النص مضطرباً في النص المطبوع: «فتجيبني تستجيب لي وأنا أدعوك من أجل هؤلاء القيام ليعلموا». انظر يوحنا 11/ 41 ـ 42.
(311) متى 27/ 46؛ مرقس 15/ 34؛ وهو نص من المزمور 21/ 2.

يصنعون»[312]، وقال في إنجيل متّى «يا أبي أحمدك»[313]، وقال: «يا أبي إن
كان [لا] بد أن يتعداني هذا الكأس، ولكن ليس كما أريد أنا فلتكن
مشيئتك»[314]... فاعترف بأنه نبي وأنه مألوه ومربوب ومبعوث... فبيّن ههنا
وفي غير موضع أنه نبي مرسل وأن سبيله مع الله سبيلهم معه»[315].

بل إن مقارنته بغيره من الأنبياء تظهر أنهم كانوا دونه في إظهار التضرع:
«فإن قلتم إن الفرق بين المسيح وسائر الأنبياء من قبل أن المسيح جاء إلى مقعد
فقال له: «قم فقد غفرت لك»، فقام الرجل ولم يدع الله في ذلك الوقت[316]،
قلنا لكم: هذا إلياس أمر السماء أن تمطر فمطرت، ولم يدع الله في ذلك
الوقت، وكذلك اليسع أمر نعمان الرومي بأن يغتمس في الأردن من غير دعاء
ولا تضرع. على أنا قد وجدناه في الإنجيل قد تضرع وسأل مسائل...»[317].

فإن اعترض النصارى بأن عيسى إنما كان يدعو ويتضرع «على سبيل
التعليم للأتباع والتلاميذ، وإلا فقد كان يخترع الآيات اختراعاً ويأمر أن يكون
فيكون، قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون دعاء موسى ورغبته إنما وقع على سبيل
التعليم؟ وإلا فقد كان يخترع فلق البحر وإخراج اليد البيضاء وقلب العصا حيّة
وتظليلهم بالغمام واختراع المن والسلوى ويأمر بأن يكون ذلك فيكون. فلا
يجدون لذلك مدفعاً»[318].

وليست هناك صعوبة في إدراك السبب الذي من أجله ألح المفكرون
المسلمون على أن تحقيق المعجزات لا يفيد الألوهية، فقد كان عملها ملازماً

(312) راجع لوقا 23/ 34.
(313) متى 11/ 25.
(314) متى 26/ 39.
(315) ابن أيوب، في الجواب الصحيح، 2/ 335 ـ 336. وقد وردت العبارة الأخيرة في النص المطبوع «معهم» فأصلحنا باعتبار أن الضمير لا يمكن أن يعود إلا على الله.
(316) قارن بمرقس 2/ 5.
(317) ابن أيوب، في الجواب الصحيح، 2/ 341.
(318) التمهيد، ص99؛ وقارن بكتاب التوحيد، ص211.

للنبوة عموماً وغير خاص بعيسى من ناحية، ثم إن القرآن ينص صراحة كلما ذكر آياته على أنه يقوم بها ﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[319]، فهو لا يشذ إذن عن القاعدة ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[320].

ونود أن نقف عند هذا الحد في سياقة نماذج من الردود الإسلامية على النصارى في ألوهية المسيح بالاعتماد على النصوص الإنجيلية. فقد حرصنا على إيرادها بألفاظها حتى يتمكن القارىء من تبيّن خصائصها ومنطق أصحابها بصفة مباشرة. ولكن ما نرمي إليه في المقام الأول هو تفكيكها بطريقة تسمح بتوفير عدد من مفاتيح القراءة النقدية لهذه الآثار. ولا فائدة لبلوغ هذا المرام في تتبع الشواهد الكتابية شاهداً شاهداً، إذ يمكن لذلك الرجوع إليها في مظانها. ولو أردنا أن نجد قاسماً مشتركاً بينها ـ حسب العبارة السقيمة لكن المتداولة، وخطأ معروف خير من صواب مهجور! ـ لكان: إن الأناجيل تنص في غير موضع على أن عيسى بشر ونبي مرسل، ومن كانت هذه صفته لا يكون إلهاً:

إنه بشر لأنه تعتريه الأعراض، فقد أكل وشرب وصام وجاع وبكى ونام وأحاطت به الأماكن وركب حماراً ورآه الناس وخاف وهرب وكان صغيراً فنما وعمّد في الأردن وحوكم وعلّق في خشبة وتضرع إلى الله، الخ[321].

وإنه نبي مرسل لأنه اعترف بذلك أكثر من مرة[322] وانطبقت عليه الصفات التي تميّز بها سائر الأنبياء بشهادة العهد القديم.

وإنه بالتالي ليس إلهاً لأنه أقرّ بأن له إلهاً ونهى أن يسمّى خيّراً لأن الخيّر هو الله وحده[323] واعترف بجهله للساعة[324]، ولأن الله لا يجوز أن يكون

---

(319) آل عمران 3/ 49؛ المائدة 5/ 110.
(320) الرعد 13/ 38؛ غافر 40/ 78.
(321) لا نحيل هنا على مصدر بعينه لأن هذه المعاني مبثوثة في كل الردود بلا استثناء، انظر مثلاً رد الطبري 21 ـ 22.
(322) مثلاً متّى 13/ 57؛ 16/ 13 ـ 17؛ مرقس 6/ 4؛ لوقا 4/ 24؛ يوحنا 5/ 30؛ 6/ 38؛ 14/ 26.
(323) متّى 19/ 17؛ مرقس 10/ 18؛ لوقا 18/ 19.
(324) متّى 24/ 36؛ مرقس 13/ 32.

محدثاً متولداً يخضع للزمان والمكان ولمختلف الأعراض.

ولذا يتعين على كل منصف، حسب هذا المنظور، أن يقبل ما جاء في الأناجيل من الشواهد العديدة على أن عيسى مسيح الله، نبي كريم، عالي الرتبة، وأن لا يخرج به عن العبودية والبشرية. وعليه إذ ذاك أن يقف من كل ما فيه نسبة عيسى إلى البنوة الإلٰهية أو إلى الألوهية أحد موقفين: إما تأويله بما يتفق والتوحيد المفارق الذي هو وحده جدير بالله وبالمسيح، وبما يتناسب والشواهد الصريحة على بشريته، وإما رفضه رفضاً قاطعاً باعتباره من أخبار الآحاد التي لا يجوز تأسيس الاعتقاد في الله عليها، ومن الكذب الذي تسرّب إلى إنجيل المسيح. ولا مناص في هذه الحالة من طرح ما يقتضيه قانون نيقية، وترك التأويلات التي ارتضتها مختلف الفرق النصرانية لشخص عيسى، فخالفته وناقضت إنجيله. وبعبارة وجيزة لا مناص من اعتناق الإسلام.

ونعود في خاتمة هذا التحليل للاستدلال على عدم ألوهية المسيح بالنصوص الكتابية إلى السؤال الذي كنا طرحناه في نهاية تحليلنا للاستدلال بالنصوص القرآنية: ما هو مدى بلوغ أصحاب الردود لهدفهم حين توخوا هذه الطريقة؟

إن معارضة الخصم بسلاحه لها مبدئياً حظوظ أوفر من معارضته بنصوص لا يعترف بها، ولكن النصوص الكتابية لا يمكن عزلها عن «القراءة» التي يقوم بها المؤمنون بها من جهة، وعن سياقها العام في الأناجيل التي هي حاصل الشهادات حول المسيح التي كتب لها البقاء من جهة ثانية. ثم إن النص في حد ذاته ـ لا سيما وهو في قضية الحال نص ديني مقدس ـ يحتمل معاني وتأويلات عديدة بحسب المصادرات والفرضيات ووجهات النظر التي تفرض عليه، ويعسر إذن الإقناع بمنحى في تأويله ـ وخاصة في تأويل نتف متفرقة منه ـ دون منحى آخر، أي أن شرعية الفهم تستمد في نهاية الأمر من خارج النص لا من داخله. وهو ما نشك في وعي أصحاب الردود به إن كانوا يتوجّهون بالفعل إلى النصارى. إنّ ما قاموا به عند الاستدلال بالشواهد الكتابية يبدو في الظاهر دعوة إلى إعمال العقل وتحكيم المنطق السليم وترك التقليد، ولكنه في جوهره دعوة

إلى نبذ المنظومة المسيحية برمتها وإحلال المنظومة الإسلامية مكانها. وأنت لا تستطيع أن تطلب من المسيحي قراءة كتبه على غرار قراءة المسلمين للقرآن، بينما ليست تلك الكتب في نظره إلا وثائق لشرح التعاليم الكنسية وليست على كل حال، وإن كانت في اعتباره ملهمة، كلام الله ـ مثلما أن القرآن كلام الله، إذ المسيح عنده هو ذاك الكلام.

ملاحظة أخيرة حول هذا الاحتجاج النقلي: رغم وفرة الشواهد المعتمدة فإن الموقف النظري منها لا يخلو من التردد والتذبذب. فنفس المؤلف يستشهد مثلاً بمتّى 26/ 39 ويعقب عليه بقوله: «وهذه غاية التضرع والخشوع» ثم يستشهد به في موضع آخر ويقول: «فكأن قائل هذا القول شاكّ في قدرة الله ونفاذ مشيئته لأن من قال: «يا رب إن أمكن صرف هذه البليّة عني فعلت ذلك» فهو شاك في قدرة الله. ولا يخلو قائل هذا من أن يكون قد علم أن الله لا يعجزه شيء، فما معنى قوله: «إن أمكن ذلك»؟ أو قد علم أنه لا يمكنه ذلك، فما معنى المسألة والتضرع؟»[325]، فيشعر القارىء المتمعن أن المؤلف يفترض في الحالة الأولى صحة الإنجيل وأنه ينكرها في الحالة الثانية. وما ذاك إلا لأن الغاية من الردود هي إحداث تفاعل مع رؤية معينة، وما ضرّ حينئذ أن يكون التفاعل المنشود على حساب التماسك المنطقي! هذه النتيجة استخلصناها من هذا المحور وسندرس قضية الأناجيل بالتفصيل في فصل لاحق. أما الآن فنمر إلى دراسة الحجج العقلية التي استعملها أصحاب الردود لدحض ألوهية المسيح.

ب ـ الأدلة العقلية

إن أول ما يلفت الانتباه في هذا الصدد هو التطور الملحوظ الذي سجلته هذه الطريقة في الرد. كانت الحجج العقلية تتسم بالكثير من التعميم عند الحسني وابن ربّن الطبري ثم قفزت مع أبي عيسى الوراق قفزة هامة فأصبحت أشمل وأكثر دقة، واستقرت بعده عند الناشىء وعبد الجبار والباقلاني فلم

(325) رد الطبري، 15 و33.

يكادوا يضيفون إليه شيئاً، ولعلهم كانوا عالة عليه في هذا الباب. ولكن ما يعوزنا لتفسير «القفزة» التي حققها الوراق هي الحلقات المفقودة من ردود القرنين الثاني/ الثامن والثالث/ التاسع، وخصوصاً آثار علماء المعتزلة من أمثال ضرار بن عمرو وبشر بن المعتمر وأبي عيسى المردار وأبي الهذيل العلاف وحفص الفرد والإسكافي وحتى الجاحظ، إذ بدونها يتعذر تبيّن المراحل التي قطعها الرد على النصارى بالحجج العقلية في شأن ألوهية المسيح.

كانت حجة الحسني ـ ومن ورائه عامة المسلمين ـ الأولى أن في الإيمان ببنوة عيسى الإلهية مسّا من وحدانية الله، إذ «الابن فرع من أصل وهما شبيهان في الذات» وإذ «لا يكون واحداً من كان له ولد أبداً، ولا يكون أزلياً من كان والداً أو أباً، لأن الابن ليس لأبيه برب، وكذلك الرب فليس لمربوب بأب، إذ كان الابن في الذات هو مثله، فكلاهما من الربوبية قاص متبعد إذ ليس منهما من هو بها متفرد متوحد، لأن الربوبية لا تمكن أبداً إلا لواحد ليس بأصل لشيء ولا ولد ولا والد»[326].

لذا كان تأكيده على استحالة الأبوة الإلهية والبنوة معاً: «وهل الابن إلا كالأبناء وكذلك الأب فكالآباء، فإن لم يكن كهم زال أن يكون أباً أو ابناً... فمتى جعلوا المسيح ابناً وولداً كان مثل الأبناء لله عبداً مخلوقاً متعبداً. ومتى أنكروا أنه كغيره من الأبناء عبد لله أنكروا صاغرين أن يكون كما قالوا ابنا لله. أفليس هذا من القول هو المحال بعينه وما لا يحتاج أحد يعقل إلى تبيينه!»[327]، وعلى وقوع النصارى في تناقض صارخ: «وأي تناقض في مقال يقال أقبح، أو محال بتناقض فاحش أوضح، من قولهم: «﴿اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾» فجعلوه متخذاً مولوداً، وهم يقولون مع قولهم لذلك إن الولد لم يزل قديماً موجوداً لم يفقد قط ولم يزل ولم يتغير حاله ولم يتبدل. فمن أين يكون مع هذا القول منهما ولد ووالد، وأمرهما جميعاً في القدم والأزلية واحد؟ وكيف

(326) رد الحسني، 5.

(327) المصدر نفسه، 12 ـ 13.

يكون متخذاً حدثاً من لم يزل موجوداً قديماً؟ وإنما يكون المتخذ المستحدث من كان قبل أن يتخذ مفقوداً عديماً! فقالوا جميعاً كلهم هو الله وولده ثم زعم أنه ابنه يسبحه ويعبده. والمولود عندهم في الإلٰهية والأزلية كالوالد، فصار الرب المعبود في ذلك كله كالمربوب العابد...»[328].

كان رد الحسني يعكس بأمانة وفي أسلوب خطابي العقيدة الإسلامية الموحّدة وتأكيدها على تفرد الله المفارق بالربوبية، ولكن احتجاجه على عدم ألوهية عيسى لا يمكن أن يخفي ضعفاً أساسياً في استدلال يتمثل في اعتبار العقيدة النصرانية في بنوة عيسى الإلٰهية تقتضي علاقة ولادة مادية، ويتمثل بالخصوص في بناء نتائج مثيرة للاستنكار على هذه المقدمة التي لا يقرّ بها الطرف المقابل. وعلى كل فإن هذا الاستدلال يعكس المدى القصير لتمكن المسلمين في مرحلة أولى من الآلة المنطقية في خدمة علم الكلام، إلا أن شأنهم معها سيتغير بسرعة فتصبح أداة طيعة، بل مفرطة الطواعية، مثلما ستزداد معرفتهم بعقائد النصارى دقة بصفة ملحوظة.

ومن الطبيعي، من جهة أخرى، وقد كان قانون نيقية هو عمدة مختلف الطوائف النصرانية في الإيمان بالتجسد، أن يكون محل اهتمام أصحاب الردود وموضوع نقدهم الصارم. فانبرى علي الطبري وابن أيوب بالخصوص يحلّلان شريعة الإيمان هذه ويبرزان ما تحتوي عليه في نظرهما من تناقض بين أجزائها ويؤكدان أن ما جاء فيها عن ألوهية المسيح مناف لما يليق بالوحدانية: «أول الشريعة «نؤمن بالله الواحد الأب مالك كل شيء، صانع ما يرى وما لا يرى»، ثم حذفوا ذكر الله... وقالوا: «ونؤمن بالرب الواحد يسوع المسيح إلٰه حق من جوهر أبيه». فهذا نقض الأول.

«وقالوا: «نؤمن بالله الواحد» ثم قالوا عقبى ذلك وعلى نسقه: «ونؤمن بأن يسوع المسيح هو خالق الأشياء كلها بيده»، فأثبتوا هاهنا خالقاً آخر غير الخالق الأول...

(328) المصدر نفسه، ص12.

«وقالوا فيها إن يسوع المسيح «إلٰه حق من إلٰه حق من جوهر أبيه»، وقد أقر يسوع المسيح أنه لحم ودم وعظم. فإن كان إلٰهاً حقاً من جوهر أبيه فإن الله تعالى إذن لحم ودم وعظم.

«وقالوا في الأمانة إن يسوع المسيح «بكر الخلائق وليس بمصنوع» فكأنهم قالوا إنه مخلوق وليس بمخلوق، لأن بكر الخلائق لا يكون إلا من الخلائق كما أن بكر الإنسان لا يكون إلا من الإنسان...»[329].

وقالوا إن المسيح ولد من أبيه قبل العوالم وليس بمصنوع، فليس يخلو الأب من أن يكون أولد شيئاً موجوداً أو غير موجود، فإن كان لم يزل موجوداً فإن الأب لم يلد شيئاً، وإن كان غير موجود وإنّما هو حادث لم يكن فهو مخلوق[330].

وتقول الأمانة إن المسيح إلٰه حق من جوهر أبيه ثم تذكر أنه نزل وتجسّم الروح القدس، وإنما تجسم من لم يكن جسماً، فأما من أقرّ بأنه جسم فما معنى تجسمه؟[331].

وحرص أصحاب الردود انطلاقاً من نص قانون الشريعة على إلزام النصارى بجملة من الإلزامات، منها ما جاء على لسان ابن ربن الطبري «إن المسيح إن كان أزلياً خالقاً كما في شريعة إيمانهم لزمهم أن يجعلوا بعض الرب خالقاً أزلياً وبعضاً ميتاً مخلوقاً لأن المسيح مقرّ بأنه لحم ودم[332] فاللحم والدم إذن خالقان أزليان، وقد علمنا أنهما يتولدان عن الأغذية والأشربة، وتلك الأغذية والأشربة أجزاء من أجزاء الدنيا فخالق الدنيا كلها جزء من أجزاء الدنيا، وذلك الجزء بعينه هو خالق نفسه أيضاً لأنه جزء من الدنيا التي هو خالق كلها!

(329) رد الطبري، 24 ـ 25.

(330) ابن أيوب في الجواب الصحيح، 2/ 361.

(331) رد الطبري، 25 ـ 26.

(332) يستغل علي الطبري في موضع آخر كون المسيح من لحم وعظم لإبراز تنافي ذلك مع صفات الله الأزلي: «فإن كان كما قال النصارى إنه خالق أزلي فالخالق الأزلي إذن مذروع موزون، ومن كان كذلك فإنه يقع عليه التجزئة والتقطيع، وما يجزأ ويمسح من الأجسام فإن النار تحرقه والماء يغرقه...» المصدر نفسه، 18.

فهو أشنع ما يكون من البهتان وأبعد ما يكون من المعقول. . . ويلزمهم أشنع من هذه، وذلك إن كان بعض الدنيا هو خالق جميع الدنيا، وبعض الشيء يكون موجوداً إلا بعد وجود كله، وما ليس بموجود ولا معقول فهو لا شيء، فخالق الدنيا عندهم معدوم غير موجود ومجهول معقول»[333].

ومنها أنه «متى ثبت أن المسيح مخلوق بطلت شريعة إيمانهم التي تقول إنه إله حق من إله حق وإنه خالق كل شيء، لأن الزمان شيء من الأشياء المخلوقة، والزمان قبل يسوع المسيح الذي خلق الأشياء كلها، فكيف يجوز أن يكون الزمان قبل خالق الزمان، والمكان محيط بمبتدع المكان؟»[334].

ومنها كذلك أن قص المسيح لشعره وتقليمه لأظافره وذهابه طولاً وعرضاً توجب أن «الخالق الأزلي قد فسد بعضه وبقي بعضه على حاله. وما فسد بعضه فالفساد واصل إلى كله، وما كان له كل وبعض فهو جسم محدود محتاج إلى ما يحمله، وما كان كذلك فهو مفتقر وليس بغني ومخلوق وليس بخالق. وهذا خلاف الشرائط بالإلٰهية»[335].

وبعد أن يُلزمهم بالنتائج المترتبة على هذه الشريعة، يبدي استغرابه من تماديهم في الاعتقاد بصحتها: «ولا أدري ما الذي دعا النصارى إلى أن يجعلوا أمور الدنيا والآخرة معكوسة ومنكوسة، ولا أدري لمن افتتوا في ذلك من الأنبياء والحكماء ومن ذا الذي دان به منذ قامت الدنيا، لأن من قال إن اللحم والدم كان منهما الخالق فصار الخالق الأزلي لحماً ودماً، وصار القديم الذي لا نهاية له مشاهداً محدوداً مزروعاً، والذي لا يموت صار ميتاً، والذي قد صلب ومات - فيما يذكرون - قد صار إلٰهاً لا أول له ولا آخر! فقد قلب النصارى بهذا القول الأشياء كلها فجعلوا سافلها أعلاها، وهذا قول من مسه خبل وغلبه، أو عمي وسكر!»[336].

(333) المصدر نفسه، 13 - 14.
(334) المصدر نفسه، 14.
(335) المصدر نفسه، 19.
(336) المصدر نفسه، 23.

فعقيدة التجسد الإلٰهي في عيسى إذن تصدم مباشرة وفي الصميم مفهوم المفارقة، ولا تعتبر دالة على تجسيم الله لمحبته البشر أو على صيرورة الكلمة الأزلي جسداً، بل سموا اعتباطياً وغير مشروع بشخص تاريخي مادي محدود إلى منزلة الألوهية، مما يدخل الضيم على لا تناهي الله وأزليته وعدم خضوعه للزمان والمكان والأعراض، وما أوقع النصارى في هذا الرأي الفاسد سوى ثقتهم العمياء في ما وضع لهم أسلافهم من تعاليم في ظروف تاريخية مشبوهة.

ويلخص الماتريدي مواضع الخلاف في شأن المسيح فيحصرها في وجهين: «أحدهما الربوبية: والله تعالى جل ثناؤه قد بيّن إحالة ذلك بأكله (أي عيسى) وشربه، ودفع الحاجات إلى مكان الأقدار، ووصفه بالصغر والكهولة، وعبادته لله تعالى وتضرعه له وخضوعه، ودعائه الخلق إلى عبادة الله وتوحيده، وبشارته بمحمد ﷺ، وإيمانه بالرسل، ثم جعل جل ثناؤه عليه جميع آيات الحدث وإمارات العبودة ما جعل في جميع العالم، وكذلك هو ﷺ لم يدّع لنفسه سوى العبودة والرسالة. فالقول له بالإلٰهية قول لا معنى له، مع ما لو جاز ذلك لجاز لكل من البشر. . .

«والثاني أن يكون ابنه، وذلك يخرج على وجوه، أحدها الولاد. وذلك محال فاسد لغنى الرب عن أن تمسه الحاجة أو تغلبه الشهوة أو تعتريه الوحشة، وهي أسباب طلب الولاد، على إحالة كون الولاد من غير جوهر الوالد، والله تعالى بذاته خارج عن شبه الخلق أو عن المعنى الذي يحتمل ذلك الوجه، وعلى ما بيّن الله أنه لو اتخذ لهواً لما احتمل أن يتخذ مما عندنا. وبعد فإن كل ذي ولد يحتمل الشرك وزوال ملكه إليه، ومن هو بذاته رب ملك قادر لا يحتمل ذلك. . .»[337].

فما اتفق عليه أصحاب الردود إذن هو أن القول بألوهية عيسى «لم يكن في الأوهام ممكناً» (الحسني)، وأنه «أبعد ما يكون من المعقول» و«خروج عن المفهوم والمعقول» (ابن ربّن)، و«لا معنى له» (الماتريدي)، و«لا تقبله العقول

(337) كتاب التوحيد، 213 - 214.

لتعذر الوقوف على معناه وفهمه» (ابن أيوب)، الخ. وقد عبّر الناشىء عن هذا الرأي في جملة مركّزة جمع فيها أسباب الرفض المبدئي لأن يكون عيسى ابن الله، فقال: «فإن صرنا إلى حجة العقل لم نجد لقولهم إن الإنسان صار أزلياً والأزلي صار إنساناً وجهاً البتة، لأنهما إن كانا ثابتين على ذاتهما غير مستحيلين فليس يصير هذا هو هذا بجهة من الجهات، وإن لم يكونا ثابتين على ذاتهما فقد استحالا. وفاسد في العقل أن يستحيل الباريء الأزلي فيصير محدثاً، لم يكن فكان، ويستحيل المحدث الزمني فيصير أزلياً لم يحدث»[338].

كما اعتبروا أن القول بالتجسد يقتضي حدوث فراغ في إدارة الكون في تلك الحال، فيقول بعضهم مخاطباً النصارى: «وزعمتم. . . أن الله تبارك وتعالى نزل من وقاره وملكه وجبروته ونوره وعزته وسلطانه وعظمته وقدرته حتى دخل في بطن امرأة. . .، ومن كان يدبّر أمر السماوات والأرض ويمسكها ويقضي فيها ويجري الشمس والقمر والنجوم والليل والنهار والريح ويخلق ويحيي ويميت إذ كان عيسى في بطن أمه وبعد ما ولد؟»[339].

دواعي تأليه عيسى

وإذا كان أمر التجسد مردوداً لجميع تلك الاعتبارات، فما هي دواعي نسبة عيسى إلى الألوهية؟ بحث أصحاب الردود عن هذه الدواعي وحصروها في ثلاثة، دحضوها واحداً واحداً، وهي: كونه ولد من غير أب، وإتيانه الآيات العجيبة، وصعوده إلى السماء.

ونحن نذكر أن القرآن أول من شبه خلق عيسى بخلق آدم، فما كان منهم إلا تفصيل ما جاء مجملاً في الآية 59 من سورة آل عمران 3. يقول علي الطبري: «فإن قلتم جعلتموه إلٰهاً لعجيب مولده وشأنه، فليس مولده وكونه بأعجب من كون آدم، فلا أم له ولا أب، وليس أيضاً مولد المسيح بأعجب من

(338) الكتاب الأوسط في المقالات، ص83.
(339) الرد المجهول المؤلف والعنوان، ص27.

الملائكة والروحانيين الذين لا والد لهم ولا والدة ولا طينة ولا مادة، ولا يسمى شيء منهم إلٰهاً»[340].

ويقول الجاحظ: «إن كان المسيح إنما صار ابن الله خلقه من غير ذكر فآدم وحواء إذ كانا من غير ذكر وأنثى أحق بذلك، إن كانت العلة في اتخاذه ولداً أنه خلقه من غير ذكر»، ثم يضيف: «والأعجوبة في آدم عم أبدع وتربيته أكرم ومنقلبه أعلى وأشرف، إذ كانت السماء داره والجنة منزله والملائكة خدامه، بل هو المقدم بالسجود، والسجود أشد الخضوع»[341].

وقام الباقلاني بنفس المقارنة وإن بألفاظ مختلفة: «وإن هم قالوا: إنما قلنا إن عيسى إلٰه وإن الكلمة اتحدت به لأنه ولد من غير فحل، وليس كذلك من تقدم من الرسل، فيقال لهم: فيجب أن يكون آدم عم إلٰهاً لأنه وجد لا من ذكر ولا أنثى، فهو أبعد عن صفة المحدث لأنه لم يحوه بطن مريم ولا غيره، ولا كان من معدن ولد ولا موضع حمل له، وكذلك يجب أن تكون حواء رباً لأنها خلقت من ضلع آدم من غير ذكر وأنثى، فهو أبعد. وكذلك المطالبة عليهم في وجوب كون الملائكة آلهة لأنهم لا من ذكر ولا أنثى، ولا على وجه التبني»[342].

أما أبو عيسى الورّاق فلا يقارن بين عيسى وآدم وإن كان يصل إلى نفس النتيجة: «ومجيئه من غير ذكر لا يخرجه عندكم من أن يكون إنساناً مخلوقاً يجري عليه ما يجري على أمثاله، ولا يعصمكم من أن تزعموا أنه عبد مربوب على ما ألزمناكم بديًّا، وإنما فارق من جاء من ذكر بأنه ليس له أب آدمي وأن لغيره أباً آدمياً، فإنما اختلفا في تثبيت الأب للذي جاء من ذكر ونفي الأب عنه، وليس اختلاف الإنسانين في شيء هو غيرهما يضاف إلى أحدهما ونفي

(340) رد الطبري، 32.
(341) رد الجاحظ، 32 ـ 33. وقارن بما جاء في هذا الغرض في الرد المجهول المؤلف والعنوان وقد أوردناه عند تقديمنا له في الفصل الأول من الباب الثاني أعلاه.
(342) التمهيد، ص101.

عن الآخر باختلاف في جوهريتهما ولا في إنسانيتهما ولا في عبوديتهما. وإذا كان ذلك كذلك فقد ثبت أنه إنسان مخلوق مربوب وعبد لله صالح كنظرائه من الأنبياء صلوات الله عليهم»[343].

والسؤال الذي يطرحه هذا الإلحاح الشديد على أن ألوهية عيسى لا يمكن أن تستمد من ولادته من غير أب هو: هل كان النصارى يعتقدون أن تلك الولادة العجيبة ـ إذ فيها قطع لدورة طبيعية خلافاً لولادة آدم التي هي ابتداء لتلك الدورة ـ علامة على ألوهيته، أم إن أصحاب الردود ينسبون إليهم ما لا يقولون به؟ وفي هذه الحال، يكونون إنما ضخموا المقارنة القرآنية بين عيسى وآدم ـ وهي مقارنة موجودة في المسيحية، فيطلق على عيسى لقب آدم الثاني أو آدم الجديد، على اختلاف في المقاصد ـ بدون أن تكون نصب أعينهم مسيحلوجيا معينة. ونحن نميل إلى ترجيح هذا الاحتمال، رغم عدم إلمامنا بكل ما كتبه آباء الكنيسة. وقد عثرنا في رد أوريجينوس (Origène) على سلسيوس (Celse) على نص يقر فيه المؤلف المسيحي بأن ولادة آدم أعجب من ولادة عيسى، وهو يدافع عن كون عيسى ولد من غير أب، فيقول للفيلسوف اليوناني الذي أنكر ذلك: «إن جميع الناس، حسب اليونان أنفسهم، لم يولدوا من رجل وامرأة. وفعلاً، إذا كان العالم مصنوعاً ـ كما قبل ذلك العديد من اليونان ـ فالناس الأولون، بالضرورة، لم يولدوا من علاقة جنسية وإنما في الأرض التي تحتوي على الأسباب المنوية، وهو ما أجده أكثر خرقاً للعادة من ولادة عيسى نصف الشبيهة بولادة سائر الناس»[344] فهو إذن لا يستدل على ألوهية عيسى بكونه ولد من غير أب. وإذا كان هذا رأي عامة النصارى فإن رد المسلمين في هذه النقطة بالذات أشبه ما يكون «بخلع الأبواب المفتوحة»!

وأنكر أصحاب الردود من ناحية ثانية الاعتقاد في ألوهيته لإتيانه بالآيات: «وإن قلتم إنكم جعلتموه إلهاً لآياته الظاهرة فلقد كان سباقاً إلى غايات المجد

(343) رد الوراق، 2/39.
(344) Origène, Contre Celse، 1، 37 (التعريب لنا).

لكنه خبّر في الإنجيل أنه مربوب موهوب وأنه راغب راهب، وقد فعل النبي اليشع عمّ بعض ما يشبه فعله وإنه أحيا في حياته ميتاً وبعد وفاته ميتاً، وأحيا إيليا النبي ميتا، وبارك في دقيق العجوز ودهنها فلم ينفد ما في جرّتها من الدقيق ولا ما في قارورتها من الدهن سبع سنين، وسأل الله سبحانه أن يحبس المطر سبع سنين. وإن قلتم إنّ المسيح أطعم من أرغفة آلافاً من الناس فهذا نبي الله وكليمه موسى سأل الله سبحانه فأطعم قومه أربعين سنة المنّ والسلوى. وإن كان المسيح صاح بالبحر فسكتت أمواجه فقد ضرب موسى بعصاه البحر ففرقه وعبر قراره خلق من بني إسرائيل كثير ثم فجّر من الحجر القاسي والصخر اثنتي عشرة عيناً، لكلّ سبط من بني إسرائيل عين، وضرب أهل مصر بعشر آيات من العذاب»[345].

وفي رد آخر نجد بالإضافة إلى المقارنة بموسى مقارنة بحزقيال وإيليا وتعديداً للأعاجيب التي صنعها هؤلاء الأنبياء قصد الوصول إلى النتيجة التالية: «فليس ما صنع عيسى ـ إن كنتم تعقلون ـ بأعجب مما صنع موسى، فلم يصنعا ما صنعا إلا بإذن الله وأمره وقضائه...»[346].

ويضع الباقلاني المسألة في إطارها الحقيقي، فلا يهم في نظره أن تكون آيات عيسى دون آيات الأنبياء الآخرين أو مثلها أو أعظم منها، إذ مدار الخلاف على مدى دلالتها على ألوهيته. وإذا كانت تلك الآيات عند النصارى علامة على السلطان الفريد الذي تمتع به المسيح، فإنها عند المسلمين ليست إلا فعلاً لله أظهره على يديه: «ويقال لهم: لِمَ قلتم إن كلمة الله اتحدت بجسد المسيح دون جسد موسى وإبراهيم وغيرهما من النبيين؟ فإن قالوا: لأجل ما ظهر على يد عيسى من فعل الآيات واختراع المعجزات التي لا يقدر البشر على مثلها من نحو إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وجعل القليل كثيراً وقلب الماء خمراً والمشي على الماء وصعوده السماء وإبراء الزمن وإقامة المقعد وغير ذلك من

(345) رد الطبري، 32.
(346) الرد المجهول المؤلف والعنوان، 27 ـ 28. وقارن بكتاب التوحيد، 211 ـ 212.

عجيب الآيات، فوجب أنه إله وأن الكلمة متحدة به، يقال لهم: لِم زعمتم أن عيسى فاعل لما وصفتم من الآيات ومخترع لها؟ وما أنكرتم أن يكون غير قادر على قليل من ذلك ولا كثير، وأن يكون الله تعالى هو الذي فعل جميع ما ظهر على يده من ذلك، وتكون حاله فيه حال سائر الأنبياء فيما ظهر عليهم من الآيات؟

ثم يقال لهم: فما أنكرتم أن يكون موسى عمّ إلهاً؟ وأن تكون الكلمة متحدة به لما فعله من الآيات البديعة... مما لا يقدر عليه البشر؟ فإن قالوا: موسى لم يكن مخترعاً لشيء من ذلك وإنما كان يدعو ويرغب إلى الله في أن يظهر ذلك على يده، يقال لهم: فما أنكرتم أن تكون هذه حال عيسى، وأنه كان يرغب إلى خالقه وربه ومالكه في أن يظهر الآيات على يده، وقد نطق الإنجيل بذلك...؟ فلا يجدون لذلك مدفعاً»(347).

ولهذا يتعجب ابن أيوب من أن يكون عيسى هو الله ولا تكون آياته أجل من آيات الأنبياء: «فإن كان المسيح هو الأزلي الخالق أو كان متحداً به فكيف لم ترجف بين يديه الجبال ولم تتصرف عن مشيئته الأنهار والبحار، أو كيف لم تظهر منه آيات باهرات أجل من آيات الأنبياء قبله مثل المشي على متون الهواء والاضطجاع على أكناف الرياح والاستغناء عن المآكل والمشارب وإحراق من قرب منه من الشياطين والجن... ويمنع الآدميين من نفسه وما فعلوا ـ على زعمهم ـ بجسمه ليعلم الناس أنه خالقهم أو أنه هيكل الخالق؟»(348).

أما الاستدلال على ألوهية عيسى بصعوده إلى السماء فقد انفرد علي الطبري بتخصيصه بالرد قائلاً بالخصوص: «إن قلتم إنكم جعلتموه إلهاً لأنه صعد إلى السماء فهذا أخنوخ وإيليا صعدا إلى السماء وهما فيها حيان مكرمان إلى الآن ما يشكهما شكوكة»(349)، فتوخى نفس الطريقة المقارنة التي اتبعت في الرد على الاستدلال بالآيات.

(347) التمهيد، ص ص98 ـ 99.

(348) الجواب الصحيح، 2/326. وانظر كذلك ص ص332 ـ 335 مقارنته بإلياس وحزقيل ويوسف وموسى واليسع.

(349) رد الطبري، 34.

إن ما يمكن استخلاصه من الردود في هذا الموضوع هو أن المسلمين لم يكونوا ينكرون تحقيق عيسى لعدد من المعجزات، فالعقلية السائدة ما كانت تجد صعوبة في قبول مبدإ خرق العادة والإخلال بالقوانين الطبيعية من قبل الذين منحوا القدرة على ذلك والأنبياء منهم بالخصوص، وإنما كانوا لا يرون في القيام بما لا يقدر عليه عامة البشر عنواناً على السمو إلى المنزلة الإلهية. ولذلك وضعوا عيسى في مصاف الأنبياء الذين ظهرت منهم آيات وأبرزوا عدم اختصاصه بها، خلافاً لما يراه النصارى، وألحوا بصفة خاصة على أن كل ما قام به كان بإذن الله لا بسلطان من ذاته على الأشياء، أي أن موقفهم كان في نهاية الأمر رفضاً للعملية التأويلية التي حصلت منذ الأجيال المسيحية الأولى في شأن شخص النبي الناصري ودفاعاً عن التصور الإسلامي لمفهوم النبوة.

اتحاد الكلمة بالإنسان

إلى هذا الحد كان الرد على العقيدة المسيحية في ألوهية المسيح بالأدلة العقلية رداً عاماً، فلم يسع إلى مجادلة النصارى في الصيغ المسيحلوجية، ولم يعتن بالفِرَق النصرانية كل على حدة. ولكن من الردود ما لم يكتف بهذا التعميم وحرص الحرص كله على الدخول في التفاصيل والجزئيات المتعلقة بعقيدة التجسد، سواء منها ما يخص كيفية اتحاد الكلمة بالإنسان أو زمنه أو طبيعته، الخ.

وكان المشكل الأول الذي خامر أذهان المجادلين هو العلة في تجسد الكلمة في عيسى بالذات إن كان التجسد الإلهي ممكناً. فيذهب ابن ربّن الطبري ـ في أسلوب متسم بكثير من السخرية ـ إلى أنه لا وجه في تخصيص عيسى دون غيره بهذا التجسد، فيقول: «لئن كان ما قالت اليعقوبية من نزول القديم الأزلي واستحالته لحماً ودماً، أو كان ما قال غيرهم من نزوله وحلوله في بطن مريم مرة وفي جسم المسيح أخرى، حتى يبلغ من قمع الشيطان واستنقاذ الناس من يده المبلغ الذي يحبه... فلعل الله قد نزل كذلك أيضاً منذ

سنين واستحال جنيناً في رحم جارية بتول وبقي مصوراً في المشيمة[350] شهوراً كثيرة كما قلتم في المسيح، ولعل أمه لمّا رأت أنها قد حملت من غير جماع دعاها الحنّة والأنفة والخوف إلى أن غابت عن بلدها وهربت على وجهها وولدت ابنها ونشأ الصبي وربّي، فهو بعض من ترونه يتردد معكم في الأسواق ويركبه الذباب ويمتص من دمه البق[351] ويضربه الشيطان على رأسه كما ضرب اليهود على رأس المسيح فيما يزعمون. فهذا نقض الحجة على اليعقوبية. فأما على غيرهم ممن يقول بالحلول فإنه إن صح من حلول الأزلي الخالق في المسيح لقد يجوز في قلوبهم أن يكون الله الخالق الأزلي حالاً في بعض غلمان دهرنا هذا، فهو يتردد معه كما كان يتردد مع يسوع المسيح، ولعله اليوم صانع أو أجير أو أسير لا يعرف نفسه ولا أن الله حال فيه كما لم يعلمه المسيح إلا بعد ثلاثين سنة...»[352].

وعكف أصحاب الردود، وخاصة منهم الوراق والباقلاني، على بحث هوية الذي اتحد به الابن، فإن كان إنساناً واحداً جزئياً ـ على حسب ما يقوله النسطرة واليعاقبة ـ فإن تخصيص عيسى لا مبرر له في نظرهم كما رأينا، أما إن كان المتحد به هو الإنسان الكلي ـ «وهو الجوهر الجامع لسائر أشخاص الناس» ـ على حسب ما يقوله الملكية ـ فذلك يقتضي أن يصير معه واحداً بالاتحاد، ويجب إذ ذاك «أن يصير الجوهر الكلي جزئياً وأقنوماً واحداً، لأن الابن أحد الأقانيم وليس هو كل الأقانيم والخواص. فهو من حيث القنومية شخص واحد جزئي، فإذا صار عند الاتحاد بالإنسان الكلي، الذي هو الجوهر الجامع لكل الناس، شيئاً واحداً وجب أن يكون كلياً جزئياً، لأنه كلي من حيث كان جوهراً لسائر الناس، وجزئي من حيث كان خاصاً وقنوماً للجوهر العام... وهذه غاية الإحالة»[353].

---

(350) في النص المطبوع: وبقي مصدراً في المشمئة!
(351) في النص المطبوع: ويركبه الذئاب ويمتص من دمه البقه.
(352) رد الطبري، 27. والملاحظ أن خبر لعل وأن في الجملة الأخيرة أتت منصوباً.
(353) التمهيد، ص92. وقارن بالجاحظ، الرد على النصارى، ص38: «إن زعموا أنه (أي =

ويجد الباقلاني في اتحاد الكلمة بالإنسان الكلي مظهراً آخر من التناقض والاستحالة، إذ يكون الإنسان الكلي ابناً للإنسان الجزئي الذي هو مريم، «وهذا طريف جداً، لأننا لو فرضنا عندهم عدم مريم، لم يعدم الإنسان الكلي، ولو فرضنا عدم الإنسان الكلي لم تكن مريم ولا غيرها من جزئيات الإنسان». ولذلك يتساءل: «فكيف يكون الكلي ابن ما لا يجب أن يعدم بعدمه ويرتفع بارتفاعه ويكون الجزئي والداً للكلي؟». ثم يستعمل برهان الخلف لإثبات فساد هذه النظرية: «أنتم تقولون إنه الجوهر الكلي، وكل ما تقولون إنه كلي لا تصح ولادته ولا أن يحويه مكان دون مكان، والمولود من مريم كان في بطنها. وكان مكانه منها حاوياً له، فكيف يكون كلياً؟ وإن جاز أن يكون الكلي ابن الجزئي فلِمَ لا يجوز أن تكون مريم ابنة عيسى المولود منها، وأن يكون آدم ونوح ابني مريم التي هي ابنة لهما؟» ويختم استدلاله بالقول: «وهذا تجاهل عظيم لا يبلغه صاحب تحصيل!»[354].

ويرد الوراق على الملكية كذلك في هذا الباب فيبيّن أولاً أن الأمر لا يخلو من أن تكون مريم ولدت الكلمة والإنسان الكلي والإنسان الجزئي معاً، أو اثنين منهم دون الثالث (الكلمة والإنسان الكلي، أو الكلمة والإنسان الجزئي، أو الإنسان الكلي والإنسان الجزئي) أو واحداً منهم دون الآخرين (الكلمة وحدها، أو الإنسان الكلي وحده، أو الإنسان الجزئي فقط). ثم يتصدى لإثبات تهافت كل حالة من هذه الحالات، ويؤديه ذلك إلى إلزامهم في كل مرة إما بالعدول عن أصلهم القاضي بأن القديم جوهر ليس بجسم ولا محدود ولا في مكان دون مكان ولا يحاط به، وإما بالرجوع إلى قول النسطورية واليعقوبية ـ وفيه من الفساد ما فيه كما سبق أن بيّن ـ وإما باللحاق بأهل التجاهل في إثبات ما لا معنى له ومكابرة العيان وتجويز ما لا يمكن أبداً

= اللاهوت) كان فيه وفي غيره فليس هو أولى بأن يكون خالقاً ويتسمى إلهاً من غيره، وإن كان فيه دون غيره فقد صار اللاهوت جسماً»، والقول بأن اللاهوت جسم عنده هو التشبيه، فيعد بـ«كسره».

(354) المصدر نفسه، ص ص96 ـ 97.

ولا سبيل إليه. ومهما كان القول الذي يرتضونه فإنه في نظره يقتضي «إبطال الاتحاد ومفارقة أصولهم والانسلاخ من دينهم»(355).

والوراق يعلم حق العلم أن الملكية لا يوافقون على كثير من الاحتمالات الوهمية التي كلف نفسه مشقة دحضها بعد أن عرضها في شكل معادلة رياضية، ولذلك يبرر طريقته الجدلية بقوله: «ولن يقولوا بأكثر هذه التقاسيم، ولكن الاستقصاء لهم وعليهم في الكلام والشرح لهذه القصة ولما فيها أدى إلى ذكر هذه الوجوه، وإرادتنا أيضاً ألا يتعلق متعلق منهم بشيء منها متى ضاق عليه الكلام في هذا الباب، وإلا وجد المحقق ما يدفعه على تعلقه. وتحميل الكلام جميع ما يحتمل من الوجوه أشفى وأبلغ في الإنصاف وأكثر في البيان وأحسم لطمع الحائد عن سنن الكلام وطريق الحجة». ثم يضيف: «وليس بعد هذه الأقسام شيء يتعلقون به في هذا الباب ولا لهم وجه غيرها يعولون عليه في قصة ولاد المسيح. وإذا دخل هذه الأقسام من الخلل والفساد ما دخلها تعطل عليهم الولاد والاتحاد، ولم يمكنهم أن يزعموا أن المسيح مولود من مريم ولا أنه ابنها بوجه من الوجوه يثبت لهم طرفة عين! ولا بد لهم من التعلق ببعض هذه الوجوه الفاسدة أو ترك قولهم»(356).

وهي طريقة تسعى كما هو واضح إلى سد منافذ الهروب على الخصم، علاوة على ما تتركه في نفس القارىء من شعور بعدم جدية النظرية المسيحية وبأنها مبنية على أسس واهية من الوجهة المنطقية.

مكان الاتحاد وزمنه

وأدى البحث في اتحاد الكلمة بالإنسان الكلي حسب الملكية إلى إثارة مسألة المكان الذي يمكن أن يحصل فيه ذلك الاتحاد، واستغلالها مدخلاً إلى الطعن في تماسك هذه المقالة عن طريق المنطق الشكلي. فيقول الباقلاني

(355) رد الوراق، 2/ 12 ـ 22.

(356) المصدر نفسه، 2/ 22.

مثلاً: «إن كانت الكلمة اتحدت بالإنسان الكلي فلا تخلو أن تكون اتحدث به في مكان أو لا في مكان:

- «فإن كانت اتحدت به لا في مكان فليس بينها وبين الجسد المولود المأخوذ من مريم إلا ما بينها وبين سائر أجساد الناس... ولا مزية لمريم ولا للجسد المأخوذ منها إذا لم يكن للابن اتحاد به ولا بغيره. ويجب أن يكون القتل والصلب جاريين على الجسد فقط لا على الابن ولا على المسيح، لأن الجسد الذي لا اتحاد للابن به ليس بمسيح، فكيف يكون المسيح مقتولاً مصلوباً؟
- «وإن كان اتحاد الابن بالكلى اتحاداً به في مكان ما هو الحسد المأخوذ من مريم أو غيره من الأجساد، فيجب أن يكون الكلي محصوراً في ذلك الجزئي وأن يكون الجزئي حاوياً محيطاً بالكلي ومكاناً له، وإن كان جزءاً منه. وهذا عكس ما في العقل وقلبه، لأن ذلك لو جاز لجاز اشتمال العدد القليل على العدد الكثير وزيادته عليه، ولجاز أن يكون الصغير من الأجسام محيطاً بالعظيم وحاوياً له. وإذا علمنا بأوائل العقول فساد ذلك علمنا أيضاً استحالة اتحاد الابن بالكلي إن كان ههنا كلي في مكان صغير جزئي»(357).

تترتب على الاحتمال الأول إذن نتيجة مخالفة لما يتشبث به النصارى من أن الابن والمسيح هو المصلوب والمقتول، بينما يلزمون في الحالة الثانية بالتخلي عن مقالة الاتحاد حسب ما تقتضيه «أوائل العقول» أي اعتماداً على القواعد المنطقية الأولية، دون حاجة إلى مزيد استدلال.

كما كان زمن الاتحاد، من جهة أخرى، منفذاً إلى الطعن في تماسك النظرية المسيحية سواء اتحدت الكلمة بالإنسان قبل الولاد أو في حال الولاد أو بعده:

(357) التمهيد، ص95.

1 ـ الاتحاد حصل قبل الولاد: في هذه الحالة كذلك لا يخلو الأمر من أن يكون قبل الولاد وقبل الحمل أو قبل الولاد وفي حال الحمل:

- إن كان الاتحاد قبل الولاد وقبل الحمل فإن قول النصارى «اتحاد القديم بإنسان تام» قول فاسد باعتبار أن المتحد به لم يكن بعد إنساناً سوياً ولمّا يصوّر. ويلزم النسطورية خصوصاً «أن يزعموا أن اللاهوت كان حملاً مع الناسوت تسعة أشهر أو نحوها من مدة الحمل، مقيماً معه في الموضع الذي يحمل فيه الجنين ثم وُلدا جميعاً. وهو خلاف قولهم إن المسيح ولد من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته»، كما ينقض قول اليعقوبية إن المسيح جوهر واحد أقنوم واحد، وقول من زعم أن الاتحاد هو الاختلاط والامتزاج، أو غير ذلك من الصور[358].

- وإن كان الاتحاد قبل الولاد وفي حال الحمل فذلك يقتضي أن اللاهوت قد كان «حملا قبل الولاد، وإذا جاز أن يحمل جاز أن يولد. ولا يتهيأ على أصولهم فرق بين أن يولد وأن يُربّى ويُغذى ويأكل ويشرب»[359]. إلا أن أهم ما يترتب على هذا القول هو أن اللاهوت كان يزيد مع زيادة أجزاء المحمول وينمو مع نمو أعضائه، ويكون النصارى إذ ذاك قد «أوقعوا على اللاهوت الزيادة والنقصان وجعلوا الاتحاد متجدداً وقتاً فوقتاً. وهذا يوجب عليهم أن يزعموا أنه لم يستكمل الاتحاد إلى أن تناهت زيادة أجزائه. وينبغي، إن كانت أجزاؤه نقصت بعلة أو بضعف أو بخفة بدن، أن يكون اتحاده منتقصاً على قدر ذلك». أما إن كان اللاهوت لا ينمو ولا يزيد «فاتحاده إذن قد وقع ببعض أعضاء الإنسان وبعض أجزائه دون بعض، وأكثره ليس متحداً به، فإنما اتحدا منه إذن بأقل من عشره في حال بلوغه، فبعضه على هذا القول مسيح وأكثره ليس بمسيح»[360].

(358) رد الوراق، 2/ 6 ـ 7.
(359) المصدر نفسه، 2/ 7.
(360) المصدر نفسه، 2/ 9.

2 ـ الاتحاد حصل في حال الولاد: هنا كذلك إما أن الولاد حصل للإنسان وحده، والإنسان ليس بمسيح، وإذ ذاك ينتقض قولهم: «مريم ولدت المسيح»، وإما أن «الاتحاد قد اشتمل على الكلمة» فتكون مريم قد ولدت الكلمة ولاداً صحيحاً، وإذ ذاك يستدرجون إلى الاعتراف بأنهم لا يميّزون بين المنزلة الإلٰهية والمنزلة البشرية: «الكلمة عندكم إلٰه، والإلٰه إذن قد ولدته مريم! فإن قالوا نعم، على ما أعطوا، قلنا: فإذا جاز أن يولد فلِمَ لا يجوز أن يكون حملاً؟ فإن أجازوا ذلك لم يمكنهم أن يفرّقوا على أصولهم بين أن يكون حملاً وبين أن يربّى ويغذّى ويأكل ويشرب، فإن أجازوا ذلك أيضاً لم يمكنهم أن يجعلوا بين الإلٰه والإنسان فرقاً»[361].

3 ـ الاتحاد حصل بعد الولاد: إنه مجرد احتمال نظري باعتباره مخالفاً لقول النصارى إن مريم ولدت المسيح، والمسيح عندهم ليس هو الإنسان وحده، «وإن كانت هذه المرأة قد ولدت إلٰهاً فقد كان الاتحاد قبل الولاد»[362].

اختصاص الابن بالاتحاد

ومن أهم المواضيع التي خاض فيها أصحاب الردود اتحاد الابن ـ دون الأب والروح القدس ـ بالإنسان. فيتحدى الباقلاني النصارى في علة هذا الاختصاص بقوله: «وإنما الكلام في كيف يمكن أن يكون الابن متحداً بما اتحد به، كلياً كان أو جزئياً، دون الأب والروح، وهو غير مباين لهما ولا منفصل عنهما. فأجيبوا عن هذا إن كنتم قادرين!» ويتساءل: «كيف اتحدت الكلمة التي هي الابن بجسد المسيح دون الأب والروح، مع قولكم بأنه غير مباين لهما ولا منفصل عنهما؟ وإن جاز ذلك فما أنكرتم من أن يكون الماء الممازج للخمر المختلط به مشروباً دون الخمر، أو الخمر مشروباً دون الماء، وإن كانا غير منفصلين ولا متباينين؟ فإذا استحال هذا عندكم... فما أنكرتم

(361) المصدر نفسه، 2/ 7 ـ 8.
(362) المصدر نفسه، 2/ 8.

من أن يجب متى كان الابن متحداً ـ وهو غير منفصل من الروح والأب و مباين لهما ـ أن يكون الأب والروح متحدين كما أن الابن متحد؟»[363].

إن المنطلق في إنكار الاتحاد هو قول النصارى بوجود «جوهر جامع للأقانيم» بحيث تكون تلك الأقانيم غير متباينة ولا منفصلة، بينما يقتضي تجسد الابن وحده حدوث تميّز وانفصال[364]. وما يسعى إليه المفكرون المسلمون هو إذن حمل القارىء على الاعتراف بوجود تناقض باطني في البناء اللاهوتي المسيحي، وإقناعه بأن المنظومة المسيحلوجية تحتوي على شرك خفي: «وإن زعموا أن الاتحاد فعل للكلمة دون الأب ودون الروح أثبتوا للابن فعلاً غير فعل الأب وغير فعل الروح، وخصّوه بصنع صنعه لم يصنعه الأب ولا الروح، وإذا جاز أن ينفرد واحد منها بفعل دون باقيها جاز ذلك في كل واحد من الأقنومين الآخرين، وإذا جاز ذلك جاز أن ينفرد كل واحد منها بتدبير عالم دون صاحبيه وبخلق بريّة دون صاحبيه»[365].

وكالعادة، فإن المسألة تقلّب من مختلف أوجهها المحتملة، أن يكون الفاعل للاتحاد هو الجوهر الجامع للأقانيم دون الأقانيم، أو هو الأقانيم دون الجوهر، أو هو الجوهر والأقانيم معاً، بالإضافة طبعاً إلى كونه أقنوم الابن بمفرده. وتطبّق نفس الطريقة في الرد على كل وجه: إن قالوا.... قيل لهم، إن زعموا... قلنا، إذا جاز... فلِمَ لا يجوز؟ الخ، فتستنتج النتائج اللامعقولة أو الغريبة عن المقولات المسيحية من مقدمات تبدو منطقية ومقبولة، ويوظف القياس في مباحث قد يبدو لأول وهلة أنه لا شأن له فيها[366].

واستوقفهم بالخصوص رأي الملكية أن الاتحاد فعل للجوهر لا للأقانيم ولا لواحد منها، ورأوا فيه رأياً مؤدياً إلى خلاف النصرانية، فيخاطب الوراق

(363) التمهيد، ص94.
(364) المصدر نفسه، ص ص95 ـ 96.
(365) رد الوراق، 2/ 1. وقارن بالتمهيد، ص93.
(366) انظر رد الوراق، 2/ 2 والتمهيد، ص ص92 ـ 93.

ملكياً يفترض أنه يدافع عن هذه النظرية قائلاً: «فقد أخرجت الأب والابن والروح من ذلك الفعل. وإذا وجب ذلك في فعل واحد وجب في كل الأفعال، ووجب أن يكون لا فعل للأقانيم ولا لواحد منها، وإنما يكون الفعل للجوهر. فالأب عندك على سياق هذا القول لا يخلق شيئاً ولا يصنع شيئاً، وكذلك الابن وكذلك الروح ـ فرقتهم في اللفظ أم جمعتهم -... وإنما القادر العالم الإله القديم الحي على أصلك هو الجوهر. فمن عبد واحداً من هؤلاء الثلاثة أو الثلاثة جميعاً فقد عبد ما الإله غيره...»[367].

وحين يعرض رأي اليعقوبية والنسطورية أن الأقانيم الثلاثة تفعل اتحاداً واحداً يكون اتحاداً للابن دون الأب ودون الروح، يتساءل: «لِمَ لا يجوز أن تفعل الأقانيم الثلاثة اتحاداً واحداً يكون اتحاداً للأب دون الابن ودون الروح، فيكون الأب متحداً بإنسان؟»، وبما أن المعروف من قولهم كراهة اتحاد الأب بالإنسان فيما تقدم من الزمان أو في المستقبل، «سئلوا الحجة، ولا حجة عندهم فيه، لأن ذلك لا يعلم على أصولهم إلا بخبر، وليس لهم في هذا خبر أنه لم يكن ولا يكون. [و] متى ادعى مدّع منهم في ذلك خبراً جاز لمخالفيهم أن يعارضوهم بالأخبار التي تكون تنفي كون الاتحاد كله وكل ما اتصل به»[368].

الأمر إذن واضح: مهما كان الفاعل للاتحاد فلا مبرر لمختلف الفرق النصرانية في تخصيص الابن به، فإما أن يكون جائزاً في الأب والروح كما هو جائز في الابن، وإما أنه يبطل: «فإن تجاسر منهم متجاسر على منع ذلك [الاتحاد] في الأب أو في الروح قبل اتحاد الابن أو بدلاً من اتحاد الابن، عورض بامتناعه في الابن كما امتنع في الأب والروح وامتنع في غيره، لاستواء القضية. وإذا امتنع في الابن بطل الاتحاد كله ولم يجدوا إلى تبيينه سبيلاً»[369].

(367) رد الوراق، 2/ 2 ـ 3.
(368) المصدر نفسه، 2/ 4.
(369) المصدر نفسه، 2/ 5 ـ 6.

إن الخوض في مكان الاتحاد وزمنه واختصاص الابن به كان، كما رأينا، منفذاً إلى الطعن في تماسك النظرية المسيحية في التجسد. وقد أدى هذا البحث إلى دحض آراء الفرق الثلاث وإلزام أتباع كل فرقة منها بعدد من التتائج المترتبة منطقياً على مقالتها. فبالنسبة إلى النسطورية، لا بد «إذا زعموا أن المسيح جوهران جوهر قديم وجوهر محدث، ثم زعموا أن مريم ولدت المسيح، من أن يزعموا أن مريم ولدت هذين الجوهرين اللذين هما عندهم المسيح. وإذا ولدتهما وأحدهما عندهم إله، فقد ولدت إلهاً قديماً، ولا يجوز أن تلد أيضاً إلا ما كان محمولاً، فهذا يوجب أنها قد كانت حاملة لذلك الإله»[370].

أما الملكية، وخاصة منهم «الذين زعموا أن المسيح أقنوم قديم ذو جوهرين، فذلك عليهم أغلظ وأشد، لأنه لا بد لهم، إذا زعموا أن المسيح أقنوم قديم لاهوتي وزعموا أن مريم ولدت المسيح على الحقيقة ولاداً صحيحاً، من أن يزعموا أن المولود من مريم هو الأقنوم اللاهوتي، ولا تلد المرأة إلا ما كانت حاملاً، فالأقنوم اللاهوتي هو المحمول، وكذلك هو المصلوب...»[371].

وأخيراً لا بد لليعقوبية: «إذا زعموا أن المسيح جوهر من جوهرين أحدهما قديم والآخر محدث من أن يزعموا أن مريم لم تلد إلهاً قديماً ولا إنساناً، لأن الإله القديم عندهم ليس جوهراً من جوهرين، والإنسان ليس جوهراً من جوهرين أحدهما قديم والآخر محدث». فلا غرو بعد كل ذلك أن يصدر الحكم البات المنتظر لا محالة: «وهذا كله اختلاط من قائليه وتهويس لقابليه»[372].

(370) المصدر نفسه، 2/ 8. وقارن بابن أيوب، في الجواب الصحيح، 2/ 318.
(371) المصدر نفسه، 2/ 8 ـ 9. وقارن برد الجاحظ، ص ص26 ـ 27.
(372) المصدر نفسه كذلك، 2/ 9.

نقد الصيغ المسيحلوجية

إن النصارى لم ينفكوا يعتبرون طبيعة تجسد الكلمة في عيسى «سرًّا» (Mystère) يعسر ـ إن لم نقل يستحيل ـ التعبير عنه. إلا إن إقرارهم بالعجز وتسليمهم به بلا دليل عقلي مقنع لم يحولا دون تداولهم لصيغ وتشابيه تحاول تقريب طبيعة الاتحاد من الأفهام[373]. فما كان من أصحاب الردود إلا أن عكفوا على تلك الصيغ والتشابيه ـ التي وضعت لغايات تعليمية أساساً ـ يمحصونها ويخضعونها لنقد صارم ومفصّل.

الصيغة الأولى تتمثل في أن الاتحاد هو امتزاج الكلمة بالجسد واختلاطها به ومجاورته. فكانت حجة المسلمين الكبرى على فساد هذا القول أن الامتزاج والاختلاط وأمثالهما من المماسة والملاصقة والحركة والسكون والظهور والكمون أمور تختص بالأجسام ولا تجوز إلا عليها، بينما الكلمة في المفهوم المسيحي ليست جسماً ولا بذات أجزاء مركبة. ولا ينفع النصارى قولهم إن ذاك الامتزاج والاختلاط خلاف المعقول والمعروف بين الناس، لأن كل ما تختص به الكلمة من حركة وسكون ولذة وألم وما إليها يكون إذ ذاك على خلاف ما يعقل[374].

ثم إن الاتحاد إذا ما كان امتزاج الكلمة بالجسد «يوجب الحد والنهاية وقلة المساحة للكلمة مع التبعيض والتجزىء أيضاً... وإذا أمكن ذلك في الكلمة ـ وهي عندهم أقنوم من أقانيم الجوهر القديم ـ أمكن ذلك في الأقنومين الآخرين، فيكون مساحة الجوهر بكماله مساحة ثلاثة أجساد كجسد المسيح، ومقداره هذا المقدار فقط، وعدد أجزائه كعدد أجزاء هذه الأجساد الثلاثة لا

(373) يعقب يحيى بن عدي مثلاً على عرض الوراق لآراء النصارى بقوله: «إن هذه الأقاويل التي حكى أن النصارى تقولها في الاتحاد إنما يقولها من يقولها لا على أنها كنه معنى الاتحاد، فإن علماء النصارى وأهل التقى منهم يعتقدون أن كيفية اتحاد الابن الأزلي بالإنسان ليس يعرفها البشر على كنهها، وإنما يشبّهها من يشبّهها بما ذكره على التقريب لا على التحقيق والاستقصاء»، تبيين غلط محمد بن هارون...، 1/ 8و ـ 8ظ.
(374) انظر في هذا المجال: رد الوراق، 2/ 29 ـ 30؛ المغني 5/ 123؛ التمهيد، ص91.

غير. وهذا، مع ما فيه من التجزيء والتبعيض والحد والنهاية، تصغير ممن قاسه أو أجازه في إله يدّعيه لقدر إلهه!»(375).

كما أن قبول اتحاد قديم بمحدث يؤدي من باب أولى وأحرى إلى قبول اتحاد محدث بمحدث إذا خالطه ومازجه «فيصير الرطلان والقدحان اللذان أحدهما خمر والآخر ماء، إذا اختلطا وامتزجا، رطلاً واحداً وقدحاً واحداً!»(376).

لكن أليس المسلمون أنفسهم يقولون إن الله في كل مكان لا على وجه المجاورة، فلِمَ لا يجوّزون مثله للنصراني؟ يجيب القاضي عبد الجبار عن هذا الاعتراض بالتمييز التالي: «إنا نقول ذلك مجازاً ونعني به أنه مدبّر في كل مكان، وعالم بكل مكان وبما يحدث فيه... فالذي قصدناه بهذا القول معقول، وصحة استعمال هذه اللفظة فيه مجازاً مفهوم، وليس كذلك ما قلته لأنك جعلته مجاوراً له في الحقيقة ومختصاً بجسم عيسى في هذا الوجه دون غيره، ثم نقضت ذلك بقولك إنه لا يجاوره كمجاورة الجواهر، وهذا نفي لما أثبته». ويعود إثر ذلك إلى المسألة الأم وهي العلة في اختصاص عيسى بالمجاورة - إن صحت - دون سائر الأنبياء، إذ لا يفيد «ظهور الأفعال الإلٰهية منه وعلى يده» أن الله اتحد به دون غيره، بل أن يكون «متحداً بالجسم الذي أحياه الله على يده وفي عين الأكمه الذي أبرأه الله على يده» أولى «لأن ذلك هو محل الفعل دون عيسى»(377).

والحجة الأخيرة على أن الاتحاد على وجه الامتزاج والمجاورة لا يصح، أن الله في هذه الحالة «لا يخلو من أن يكون مجاوراً لكل أجزاء عيسى أو لبعضها، ولا يصح كونه مجاوراً لجميع أجزائه، لأن ذلك يوجب كونه أجزاء كثيرة، وقد ثبت بالدليل كونه واحداً، ويوجب أن يكون في حال واحدة في

(375) رد الوراق، 2/ 29.
(376) التمهيد، ص91.
(377) المغني، 5/ 123 - 124.

أماكن، وذلك يستحيل على كل ما يصح عليه المجاور[ة]، ولولا ذلك لم يمتنع كون الجسم في مكانين. وإن كان يجاور جزءاً واحداً منه فيجب كونه متحداً به وأن يكون لذلك الجزء من الاختصاص ما ليس لغيره. وهذا يوجب أن يكون ذلك الجزء هو الشيء الذي يظهر عليه المعجز دون عيسى، وأن يكون الابن والكلمة دونه، وأن يكون هو المسيح المعبود دونه»(378).

وفي حين يعتبر القاضي القول بالامتزاج والمجاورة هو نفس القول باتخاذ الله عيسى هيكلاً ومحلاً فإن الوراق يردّ على حدة على «الذين زعموا أن الكلمة اتخذت ذلك الجسد هيكلاً ومحلاً، والذين قالوا بل ادرعت الجسد ادراعاً»، ويقول لهم مبيّناً ما يقتضيه هذا الزعم من فساد لا يرتضونه: «إن كان ذلك على ما يعقل من الأجسام فقد جعلتم الكلمة جسماً محدوداً متنقلاً يفرغ مكاناً ويشغل مكاناً، وينضم إلى أقنوميه الآخرين أحياناً ويبعد عنهما أحياناً، وإن كان ذلك على خلاف ما يعقل من الأجسام جاز أن تكون الكلمة تماس وتباين وتتحرك وتسكن وتقرب من الأقنومين الآخرين وتبعد وتلذ وتألم على خلاف ما يعقل من الأجسام!»(379).

وتتمثل صيغة أخرى استعملها النصارى للتعبير عن سر التجسد في أن الكلمة اتحدت بعيسى «بمعنى أنها حلّت فيه فدبّرت به وعلى يديه». ونقدت هذه الصيغة كذلك من وجوه:

- أنه ينطبق عليها ما ينطبق على الصيغة السابقة، لأن الاتحاد «إن كان على ما يعقل من حلول الأجسام في الأجسام فقد أثبتوا جسماً صغيراً محصوراً حالاً في اللحم والعظم والعصب والعروق وفي مجاري الدم ومسالك الطعام والشراب ومستقرهما»(380).

(378) المصدر نفسه، 5/ 126 - 125. وقارن بـ ص ص 132 - 134، وانظر كذلك شرح الأصول الخمسة، 297.
(379) رد الوراق، 2/ 30.
(380) نفس المصدر والصفحة.

– «أن كل شيء حل في شيء ووجد فيه بعد أن لم يكن فيه لا يخلو من قسمين: إما أن يوجد فيه بأن يحدث كوجود العرض في الجوهر، أو ينتقل إليه كانتقال الجوهر الذي يصير مجاوراً لغيره... فإن حصل القديم في عيسى بأن انتقل، اقتضى ذلك كونه جوهراً، وإن وجد فيه بأن حلّه وحدث فيه كحلول العرض، فهذا يوجب حدوثه. على أن الانتقال إذا استحال عليه فالحدوث أولى أن يستحيل عليه، لأن حدوث الموجود أشد استحالة من انتقال ما ليس بجوهر»[381].

– أن تجويز حلول الكلمة ـ وهي قديمة ـ في الجسد المخلوق يعني تجويز مماسة القديم ومقابلته ومحاذاته للمحدث، وتجويز الظهور والكمون والحركة والسكون والبعد والقرب وما إلى ذلك من الأعراض على القديم[382]؛

– «أن اللاهوت لو حل في عيسى لوجب أن لا يخرج من أن يكون حالاً فيه إلا ببطلانه، لأن كل شيء حصل في غيره فلا يجوز أن يخرج من كونه حاصلاً فيه إلا بانتقال أو بطلان ما به يوجد، ومتى كان ذلك الشيء مما يستحيل انتقاله وكان مما يبقى، فإنما يخرج عن المحل إما ببطلانه أو ببطلان ما يحتاج إليه»[383]. وبعبارة أخرى فإن الحلول يقتضي جواز العدم على الله عند موت الناسوت إذا ما كان متحداً به، وبما أن ذلك مرفوض بطل الحلول والاتحاد؛

– أن قولهم: «دبرت به وعلى يديه» يحتمل تأويلات ثلاثة:

1 ـ أن الكلمة جعلت المسيح «آلة وأداة لتدبيرها، كما يقال قطع فلان بالسيف ونجر بالفأس وكتب بالقلم... وليس بواجب متى استعمل المستعمل شيئاً [من الآلات أن] يكون هو وما استعمل منها شيئاً واحداً. ولا يكون

(381) المغني، 126/5، وانظر كذلك ص130، وشرح الأصول الخمسة، 297.
(382) التمهيد، 89.
(383) المغني، 132/5.

أيضاً متحداً بها لاستعماله إياها واتخاذه إياها آلة وأداة كائناً ما كان الاتحاد»؛

2 ـ أن التدبير هو إظهار «الأعلام والأدلة والآيات» على المسيح. ولا مناص في هذه الحالة من الإقرار بأن الله «قد فعل ذلك بالأنبياء من قبله صلوات الله عليهم، وكانت أعلام بعضهم أعلى وأعجب من كثير من الأعلام التي ظهرت على يديه عمّ وعليهم جميعاً. فإن كان الاتحاد هو ذلك فقد اتحد الإله بمن لا يحصى عدده من الإنسان!»؛

3 ـ أو أن المقصود بالتدبير «أنه أمره بتدبير خلقه». وإذا كان ذلك كذلك فالسؤال المطروح هو: «متى أمره بذلك؟ وأي خلق من خلق الله من سماء وأرض أو حيوان أو نبات أو غير ذلك تولى المسيح تدبيره؟». ولا يمكن للنصارى «أن يذهبوا إلى الذي خلقه من الطين كهيئة الطير ثم نفخ فيه فكان بإذن الله طائراً، فهذا يجري مجرى الآيات البديعات»، ولا يبقى لهم إذن «إلا أن يدّعوا شيئاً كان سراً وأمراً مكتوماً»، ولكن هذا «ما لا يعجز أحداً ادّعاؤه». وحتى إن سلّم لهم جدلاً بأن عيسى أمر بتدبير الخلق، «فليس كل من أمر بتدبير شيء وجب أن يكون الله تبارك وتعالى متحداً به، ولا أن يكون ذلك الأمر يوجب له العبادة من المخلوقين، ولا أن يكون رب العالمين»[384].

إن هذا الاهتمام الخاص بالحلول تعبيراً عن التجسد، إنما مرده إلى أنه كان التعبير المعروف أكثر من غيره في الأوساط الإسلامية، وحين قال به الحلاج وغيره من المتصوفة فقد كان المفهوم المسيحي هو الذي وقع التصدي له من وراء مقاومة مقالة الصوفية، إحساساً من السلط الدينية بأنه يتعارض مع جوهر التوحيد الإسلامي.

وإن الأسلوب الوثوقي الذي تتسم به مناقشة أصحاب الردود للصيغ التي

(384) رد الوراق، 30/2 ـ 31. وانظر كذلك ما يقوله، ص32، عن ظهور الكلمة لا على الحلول ولا على المخالطة.

يعبر بها النصارى عن التجسد قد يوحي بأن المنظومة الكلامية الإسلامية منزّهة عن كل «تشبيه» وبعيدة عن كل لبس. ولكن القارىء المتمعن يستشف من عدد من الفقرات شعور المسلمين بوجود ثغرات، أو شُبَه بلغة عصرهم، يمكن أن ينفذ منها النصارى أو هم استغلوها بالفعل، فبذلوا قصارى جهدهم في إبراز التنزيه والمفارقة، الركنين الأساسيين للتوحيد في الإسلام. وفي هذا الإطار تندرج مثلاً الفقرة الموالية من كتاب التمهيد: «وأما قول من قال إن الاتحاد هو حلول الكلمة في الناسوت من غير مماسة له، وإنه كحلول الباريء سبحانه في السماء وكحلوله على العرش من غير مماسة لهما، فإنه باطل غير معقول. وذلك أن الباريء سبحانه ليس في السماء ولا هو مستو على العرش بمعنى حلوله على العرش، لأنه لو كان حالاً في أحدهما ومستوياً على الآخر بمعنى الحلول لوجب أن يكون مماساً لهما لا محالة»(385).

وكذلك هذا الاعتراض ـ الفعلي أو المتوقع ـ الذي ورد في المغني: «أليس عند شيخكم أبي علي [الجبائي] أن الكلام يوجد في اللوح واللسان من غير أن ينتقل إليه من مكان آخر أو يحدث؟ وهذا قسم معقول أغفلتموه، فجوّزوا أن يتحد القديم تعالى على هذا الوجه. ولا يمكنكم دفع ذلك بأنكم لا تقولون به لأن ذلك لا يخرج هذا القول من أن يكون معقولاً!». وما اعتناء القاضي عبد الجبار بمناقشته طويلاً(386) إلا دليل على وجود ميادين تتقلص فيها الفروق الموضوعية بين علم الكلام وعلم اللاهوت، ولكن صبغتهما التمجيدية والدفاعية تمنع المشتغلين بهما من قبول هذا الواقع والتسليم به، وتدفع إلى إقامة المزيد من الحواجز كلما تقاربت المناطق الحدودية وخشي من تداخلها، إذ كانت العقلية الانطوائية لا ترضى غير هذا السلوك.

وقد شعر أصحاب الردود من جهة أخرى بأن نقدهم للصيغ المسيحلوجية قد يحيد عن هدفه إذا ما كان يلزم النصارى بما لا يعتقدونه. لذا نرى بعضهم

(385) التمهيد، ص90.
(386) المغني، 5/ 126 ـ 127.

يسجّل رأي الطرف المقابل: «أنه اتحد به لا على وجه الحلول ولا على سبيل المجاورة»، فلا يبطل اعتقادهم إذن ما ذكره المسلمون، وحتى إن قالوا: «إنه يحل فيه» فليسوا ملزمين بأن يجروه «مجرى حلول العرض في المحل»، إذ هم يثبتونه «حالاً فيه على غير هذا الوجه». فكان الجواب: «إنّ كون الشيء في غيره لا يصح أن يثبت إلا على وجه معقول، كما أن الشيء لا يثبت في نفسه إلا على وجه معقول، فكما يجب إبطال كل قول يوجب إثبات ما لا يعقل، فكذلك يجب إبطال القول بوجود الشيء في الشيء على وجه لا يعقل. وقد علم أنه لا يصح أن يعقل كون الشيء في غيره إلا أن يكون ذلك الغير كالطرف له، ويكون مجاوراً له أو أن يصير حالاً فيه وحيّزه حيّزه»(387).

إن هذه، في نظرنا، هي عقدة القضية. ففي حين يصر المسيحيون على أن التجسد سرّ لا سبيل إلى إدراك كنهه بالعقل البشري المحدود لا محالة، وغاية ما يستطيع العقل بلوغه هو تقريبه من الأفهام، يرفض المسلمون كل ما يتعارض والمعقول وما لا يمكن إقامة الدليل عليه بالبراهين العقلية. وبما أن الأطراف الإسلامية في هذا الجدل من المتكلمين، وخصوصاً من المعتزلة، فلا غرابة أن يكون موقفهم من النصارى امتداداً لموقفهم من التيارات الإسلامية التي لا تبوىء العقل نفس المنزلة التي يبوّئونها إياه في المسائل العقائدية. ومما سهّل عليهم هذا النقد عدم استناد هذه الصيغ في نظرهم، كما سبق، إلى أساس كتابي واعتقاد النصارى بأن سيرة عيسى هي التي حملتهم على الإيمان بذلك السرّ من غير حاجة إلى دليل إضافي، أي ـ من وجهة نظر إسلامية، أو بالأحرى غير مسيحية ـ الركون إلى التحكم لا أكثر ولا أقل.

نقد الأمثلة على التجسّد

وانعكس هذا الموقف المبدئي كذلك على الأمثلة التي يضربها النصارى للتجسد، وهي من نوع الأمثلة التي استعملوها لشرح التثليث، فإذا شبهوا ظهور

(387) المصدر نفسه، 5/ 127.

الكلمة في المسيح بظهور نقش الخاتم في الطينة المطبوعة لاحظ لهم الوراق أنهم لم يعدوا «التمثيل بالأجسام المحدودة»، وإذا ساغ هذا التمثيل فإن الكلمة لا تخلو من أن تكون ظاهرة في جسد المسيح معاينة فيه كظهور نقش الخاتم في الطينة أو غير ظاهرة. في الحالة الأولى يقتضي هذا التمثيل أن «كل من شاهد المسيح إذن فقد عاين الكلمة ظاهرة في جسد»، وفي هذا «مكابرة الحس... والادعاء على مشاهدات الناس ما ليس فيها» من ناحية، وفيه من ناحية أخرى إيجاب «المعاينة والحس» على القديم. وفي حالة عدم ظهور الكلمة كظهور النقش يسقط التمثيل وتبطل الحجة من حيث ادعوا التسوية بينهما[388].

ويرى عبد الجبار في هذا التشبيه رجوعاً إلى الحلول الذي بيّن لا معقوليته، فيقول: «أما ظهور نقش الخاتم في الطينة فهناك عرض يدخل فيه، ونقش الخاتم أثر فيه، وذلك أن الناتىء في الخاتم إذا صادف جسماً ليّناً انغمس فيه وبقي أثره، فكما تنخفض مواضع منه ترتفع مواضع أخرى، فقد حصل فيه أعراض اختلفت بها حاله. وإن كان عندهم أن القديم اتحد بعيسى على هذا الوجه فيجب أن يصير حالاً فيه أو يقتضي حلول شيء فيه سواه»[389].

ويذهب الباقلاني إلى أبعد من ذلك، فيحلل عملية النقش ويعتبر أنها لا تفيد اتحاداً ما، بل يستنتج أنها تؤدي إلى القول بكلمتين لله: «وأما تشبيههم ذلك بظهور نقش الطابع في الشمع والطين فإنه باطل وتخليط من قائله. وذلك أن الظاهر في الشمع شيء مثل نقش الخاتم وهو غيره، لأن الحروف الموجودة بالشمع هي بعض له وجزء من أجزائه، وما في الطابع من الحروف هو بعض الطابع ومن جملته، وهما غيران يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، فظنهم أن نفس النقش الذي في الشمع هو نفس الطابع جهل وتفريط. فيجب على هذا - إن لم تكن الكلمة هي نفسها الظاهرة في جسد المسيح - أن يكون الظاهر فيه

(388) رد الوراق، 2/ 32.
(389) المغني، 5/ 129.

غيرها، وهو شيء مثلها، وأن يكون لله ابنان وكلمتان أحدهما لا يحل الأجسام ولا يتخذها هيكلاً ومكاناً، والآخر حال في جسد المسيح. وهذا قول بأربعة أقانيم وترك القول بالتثليث!»[390].

وإذا ما شبهوا ظهور الكلمة في المسيح بظهور صورة الإنسان في المرآة أجيبوا بعدم صحة هذا التشبيه، أولاً لأن المرآة لا تنطبع فيها الصورة ولا ينتقل الوجه إلى المرآة أو يمازجها[391]، وثانياً لأنه «ليس في الدنيا إنسان صحيح البصر لا آفة به ولا مانع له نظر إلى مرآة نقية فيها صورة ظاهرة إلا رآها وعاينها معه من حاول النظر إليها ممن حكمه كحكمه وحاله كحاله. ولم تكن الكلمة بمرئية في جسد المسيح ولا معاينة، ولا كان بين ظاهر جسده وباطنه - صلى الله عليه - وبين ظاهر أجساد أمثاله ونظرائه في البشرية فرق»[392].

ونوقشوا كذلك في حقيقة الظهور الممثّل بظهور نقش الخاتم والصورة[393] كما جودلوا في تمثيل اتحاد الكلمة بدخول النار على الفحمة والجمرة والدينار، فخصص الوراق أربع صفحات كاملة[394] لإثبات عدم مطابقة هذا التشبيه لما يراد منه. ولئن لخّص «أبيل» (Abel) طريقة أبي عيسى في هذا المجال بأنها «الفيزياء في خدمة علم الكلام»[395]، فإن خلاصة رأيه يمكن أيضاً أن يدل عليها قوله: «فليس ينبغي لكم أن تجعلوا الاستعارة والاتساع في العبارة أصلاً للأمور القياسية وللمقايسات الحقيقية، لأن الأمور القياسية على حقائقها - اتسعت العبارة أم ضاقت - لا تتغير ولا تتقلب حقائقها، والأمور التي يتكلم فيها على استعارة الأسماء والاتساع في العبارة إن لم يستعمل ذلك فيها وردت من

(390) التمهيد، ص89.
(391) المغني، 5/ 129؛ التمهيد، ص88.
(392) رد الوراق، 2/ 33.
(393) المصدر نفسه، 2/ 34 - 35.
(394) المصدر نفسه، 2/ 63 - 67.
(395) «La physique au service de la théologie»، ص49 من تحليله للرد على النصارى في الاتحاد والولاد، ضمن أطروحته: La réfutation des trois sectes chrétiennes.

الألفاظ والأسماء إلى مقدار استحقاقها لا إلى ما يتسع في العبارة، نقضت صفاتها وتغيّرت أسماؤها»[396]، بحيث كانت البلاغة هي كذلك في خدمة علم الكلام.

نقد مقالات الفرق الكبرى في التجسد

وأخيراً كانت بعض المسائل المتعلقة بالتجسد، مثل علاقة جوهر الإله بجوهر الإنسان، وعلاقة الإرادة الإلٰهية بإرادة عيسى أو مشيئة اللاهوت بمشيئة الناسوت، من الأغراض التي وقف عندها عدد من أصحاب الردود، وخاصة منهم الوراق وعبد الجبار، وقفة طويلة. ولم يعتبروا النصارى في هذا المستوى متضامنين، فردوا على آراء كل فرقة على حدة:

1 ـ النسطورية

نظروا أولاً في مقالة النسطورية التي تستنكف، رغم إقرارها بأن المسيح إلٰه وإنسان، من أن تصفه بأنه «إنسان مخلوق عبد مربوب مملوك»، بينما لا ترى حرجاً في وصفه بأنه إلٰه وكلمة الله وابن الله، متعللة بأنه إذا ما أفرد له صفة البشرية «لم يبيّنه من سائر المخلوقين بشيء ولم يفرق بينه وبينهم»[397]، وبكراهية «إطلاق ذلك لما فيه من إيهام الخطإ ونفي الإلٰهية عن المسيح»[398]. فالمنطق يقتضي إذن أنهم حين يصفون المسيح لا بد لهم من الجمع بين صفتيه الإلٰهية والبشرية فيقولون «المسيح إلٰه وإنسان وخالق ومخلوق ورب ومربوب، الخ»[399]. وبما أنهم لا يفعلون ذلك، وبما أن مذهبهم يؤدي بصاحبه «إلى حال يستوي فيها عنده نفي ما اعتقده وإثباته»، فإن الاستنتاج الذي يخرج به الوراق قاس وقاطع: «ولو كانوا يردّون هذا الحد من قولهم إلى قياس لقايسناهم

(396) رد الوراق، 2/ 65 ـ 66.
(397) المصدر نفسه، 2/ 36.
(398) المصدر نفسه، 2/ 40.
(399) المصدر نفسه، 2/ 37.

فيه مقايسة مجردة. ولكنْ أوضاع لهم فإزاؤها ما يدفعها ويدل على فسادها، وربنا محمود!»[400].

ونوقش النساطرة في أفعال المسيح وأقواله وهل هي له بكماله أم هي مقسومة على جوهريه القديم والمحدث، فيكون إذا قال إنه ابن البشر فإنه يعني «من جهة ناسوته»، وإذا قال إنه مولود من الأب فإنه يقصد «من جهة لاهوته». وافترضت لهم إجابات عديدة عن الأسئلة التي تلقى عليهم في هذا الموضوع، وكلها تؤدي إما إلى نقض أصولهم أو إلى التناقض أو إلى إلحاق الكذب بالله وبعيسى أو إلى التصريح بأنه «لا فعل للمسيح على الحقيقة». وفي ذلك رجوع «إلى المجاز والتعليق الذي لا محصول له عند التحقيق»[401].

وما إثارة مشكل «الفعل» إلا تمهيد لبحث مسألة «المشيئة الواحدة» في المسيح، إذ «لا فصل بين من قال إنه يجب اتفاق مشيئة القديم والمسيح وبين من قال إنه يجب أن تتفق دواعيهما وإنه يجب أن تتفق أفعالهما حتى يصح على كل واحد منهما من الفعل ما يصح على الآخر»[402]. أما إذا اعتبرت المشيئة صفة وليست فعلاً فذلك لا ينجي قائله، لأنه «قد جعل صفة القديم هي صفة المحدث وأثبت ما كان لنفس القديم كائناً لنفس المحدث. وهذا يلزمه أن يحكم بأن نفس القديم هي نفس المحدث»[403].

قلّبت مسألة المشيئة الواحدة إذن من وجوهها المختلفة الممكنة قصد بيان فساد تلك الوجوه جميعاً:

- مشيئة اللاهوت هي مشيئة الناسوت: يترتب على ذلك إقرار بأن فعل الإنسان هو فعل الإلٰه، وفعل الخالق هو فعل المخلوق، وأن يكون جميع ما خلقه الإلٰه القديم بعد الاتحاد فعلاً للمحدث[404]. ويبطل هذا

(400) المصدر نفسه، 2/ 41.
(401) المصدر نفسه، 2/ 41 ـ 43.
(402) المغني، 5/ 117.
(403) رد الوراق، 2/ 44.
(404) المصدر نفسه، 2/ 43.

القول كذلك لأن «الدلالة قد دلت على أن القديم تعالى مريد بإرادة لا في محل... وقد علم أن الجسم لا يصح أن يريد إلا بإرادة تحل في بعضه. فإذا صح ذلك لم يجز أن تكون إرادته جل وعز إرادة للمسيح مع أنها لم توجد في بعضه، كما لا يصح أن يكون فعله فعلاً للمسيح، مع أنه لم يوجد من جهته»[405].

- مشيئة المسيح هي مشيئة القديم: «في ذلك إيجاب كونه (الله) جاهلاً بجهل، لو وجد في قلبه (عيسى)، ومشتهياً بما يوجد في قلبه، ويوجب كونه ناظراً بما يوجد في قلبه وظاناً نادماً. وكل ذلك يستحيل عليه تعالى...»[406].

- مشيئة واحدة بمعنى الاتفاق في الإرادة والأفعال: يقتضي هذا التصور مطلقاً أن كل من وافقت مشيئته مشيئة القديم وإرادته الخالق فهو والقديم إذن مشيئة واحدة، ويجب على هذا الأصل أن يكون الخالق متحداً به[407]، بل إن الاتفاق في المشيئة قد يكون بين الإنسان والحيوان، ولا يجب لذلك أن يكون الإنسان والحيوان متحدين أو مشيئة واحدة[408].

لكن يمكن أن يفهم الاتفاق في المشيئة حسب ثلاثة أنحاء مختلفة:

(أ) الاتفاق في المشيئة بمعنى أن المحدث لا تكون منه مشيئة تخالف مشيئة القديم: والجواب على هذا المفهوم أن الجماد كله لا تكون منه مشيئة تخالف مشيئة القديم، وكذلك الملائكة، فينبغي على هذا القياس أن يكون الجماد موافقاً للقديم في مشيئته، وأنه والقديم بذلك مشيئة واحدة[409]؛

(405) المغني، 5/ 119؛ وانظر أيضاً ص ص121 ـ 122، وشرح الأصول الخمسة، 286.
(406) المغني، 5/ 121؛ وانظر شرح الأصول الخمسة، 296، كذلك.
(407) رد الوراق، 2/ 44.
(408) المصدر نفسه، 2/ 48.
(409) المصدر نفسه، 2/ 44 ـ 45.

(ب) أن توافق كل مشيئات المحدث مشيئة القديم: لكن ما دام المحدث حياً مستطيعاً فإن مشيئاته تحدث شيئاً بعد شيء، فلا ينبغي إذن أن يكون هو والقديم مشيئة واحدة لا في حال الاتحاد ولا فيما بعدها من الأحوال، باستثناء الحال التي تليها حال الموت أو العجز؛

(ج) أن لا يكون من المحدث مشيئة إلا كانت موافقة لمشيئة ربه: وإذ ذاك «فكل إنسان كان المعلوم منه أنه لا يكون منه مشيئة إلا كانت موافقة لمشيئة ربه من سائر الأنبياء والصالحين فهذا إذن حكمه»[410].

على أن اعتراض أصحاب الردود على القول بالمشيئة الواحدة المنسوب إلى النساطرة يمكن أن يتلخص في نقطتين: أولاً، أنه كما أن المسيح لو كان أقنوماً واحداً وجوهراً واحداً لكان أقنوم القديم هو أقنوم المحدث وجوهره جوهره، فكذلك لو كان مشيئة واحدة لكانت مشيئة القديم هي مشيئة المحدث وصفته صفته وفعله فعله[411]. وهو أمر مرفوض من حيث المبدأ؛ وثانياً، «أن هذا القول يوجب أن يكون جل وعز متحداً بسائر الأحياء وأن لا يكون لعيسى في ذلك اختصاص. ويجب على كل حال أن يكون متحداً بسائر الأنبياء، لأن حالهم وحال عيسى في أي شيء قالوه في هذا الباب لا يختلف»[412]، بحيث نعود باستمرار إلى قضية انفراد عيسى بما لا ينطبق على غيره من الأنبياء.

2 ـ الملكية

ولم تحظ مقالة الملكية في شأن طبيعة المسيح ومشيئته بنفس العناية التي حظيت بها مقالة النساطرة، فلم يهتم بها سوى الوراق، ولم يخل رده عليها من اضطراب وتكرار[413]. فهو يقدمهم في بداية الأمر على أنهم فريقان: «من اختار منهم أن يعبّر عن المسيح بذي الجوهرين وذي المشيئتين» و«من كان الأحسن

(410) المصدر نفسه، 2/ 45 ـ 46؛ المغني، 5/ 118.
(411) المصدر نفسه، 2/ 47.
(412) المغني، 5/ 120.
(413) رد الوراق، 2/ 48 ـ 56.

الأصوب عنده أن يقول إن المسيح أقنوم واحد ذو جوهرين»[414]، لكنه لا يلبث أن يرد عليهم جميعاً في قولهم: «إن المسيح جوهران أحدهما الإنسان الكلي»[415] مستعملاً نفس الحجج التي سبق له أن استدل بها عند الحديث عن اتحاد الكلمة بالإنسان الكلي»[416].

وقد تركّز رده على الملكية على ثلاثة محاور رئيسية:

(أ) فساد عبارتهم: «إن المسيح أقنوم واحد ذو جوهرين»، على أساس أن ذا الجوهرين إما أن يكون «غير الجوهرين اللذين أحدهما قديم والآخر محدث»، فلا يثبتون في هذه الحالة «ذا الجوهرين شيئاً... وليس المسيح على هذا القول وعند صاحب هذا الجواب شيئاً إن فهم قوله»، وإما أن يكون «أحد الجوهرين»، وإذ ذاك فهم يجعلون «المسيح جوهراً واحداً إما جوهر الإله عندهم لا غير وإما جوهر الإنسان لا غير»، وإما أن يكون ذو الجوهرين أخيراً «هو الجوهران»، فيكونون «كمن جرّد القول بأن المسيح جوهران وصار قولهم: «ذو جوهرين»، إذا أخرجناه على أحسن وجوهه، اتساعاً في العبارة لا خلافاً في المعنى، ومتى سقط ذلك الاتساع لم يخل المعنى»[417]؛

(ب) عدم استقامة التمييز الذي يقومون به بين اتحاد الكلمة بالإنسان الكلي، وظهورها في جسد عيسى المولود من مريم، فيقيس على النحو التالي: «إن كان تأنس الكلمة بالإنسان هو اتحادها به فكذلك ظهورها فيه هو اتحادها به»، ثم يلاحظ: «وينبغي لمن طالبهم بالفرق في هذا الكلام وفي غيره ألا يقنع منهم بلفظ لا معنى تحته، فإنهم من أكثر الأمم ألفاظاً لا معنى تحتها فيما يعبّرون به عن مذهبهم هذا، وأن يطالبهم بمعان تفرّق

(414) المصدر نفسه، 2/ 48.

(415) المصدر نفسه، 2/ 54.

(416) المصدر نفسه، 2/ 13 ـ 22. انظر أعلاه.

(417) المصدر نفسه، 2/ 49.

بين ما قالوا وبين ما عورضوا به»[418]؛

(ج) إلزامهم بقبول أقانيم كثيرة في المسيح، إذ كان عندهم هو الإله الماسح والإنسان الممسوح، وأثبتوا له جوهرين مختلفين على التحقيق، وكان أحد ذلك الجوهرين هو الإنسان الكلي ذو الأقانيم الكثيرة بحسب أشخاص الناس[419]. أي أن الوراق لا يرى فرقاً بين إثبات أكثر من جوهر في المسيح ـ وهو ما يقبله الملكية ـ، وإثبات أكثر من أقنوم ـ وهو ما يستنكفون منه ـ.

3 ـ اليعقوبية

أما اليعقوبية فقد كانت مقالتهم أن «المسيح جوهر واحد من جوهرين» محل اهتمام كبير، وبالخصوص في رد الوراق والتمهيد والمغني وشرح الأصول الخمسة. وقد تميزت طريقة أبي عيسى «بسد المنافذ» عليهم من كل جهة سواء فيما يقولونه فعلاً أو فيما يحتمله تقسيم المسألة نظرياً. والنتيجة التي يصل إليها في كل مرة أن قولهم المفترض يؤدي إما إلى ترك مقالتهم، أو إلى الاختلاط والمناقضة، أو إلى اللحاق بالنسطورية[420]. ولا نرى فائدة في عرض كل ما جاء في فصل الوراق على اليعقوبية، ونكتفي باقتطاف هاتين الفقرتين الممثلتين لمنهج المؤلف من ناحية، والمتضمنتين من ناحية ثانية لردّه على نظريات يقول بها اليعاقبة بالفعل وليست مجرد احتمالات وهمية:

(418) المصدر نفسه، 2/ 52 ـ 53.

(419) المصدر نفسه، 2/ 54 ـ 55.

(420) أنظر أمثلة لذلك في الجزء الثاني، ص ص56 ـ 57: هل المسيح قديم أم محدث، أم ليس بقديم ولا محدث، أم قديم محدث، أم قديم ومحدث؟، وص ص57 ـ 58 فيما يخص فعل المسيح وهل هو فعل قديم ليس بمحدث، أم فعل محدث ليس بقديم، أم فعل شيء ليس بمحدث ولا قديم، أم فعل محدث وقديم، أم فعل محدث قديم، وص ص61 ـ 62: الأقنوم القديم لا يخلو من أن يكون بطل عند الاتحاد فحدث غيره، أو أن يكون انقلب عن جوهريته وتغير ذاته، أو أن يكون ثانياً لم يبطل ولم ينقلب ولم يتغير عن جوهريته؛ وأجوبة الوراق عن كل واحد من هذه الاحتمالات.

«وإن قالوا: الإلٰهية والإنسانية في شخصه (المسيح) جوهر واحد لاتحاد إحداهما بالأخرى لا جوهرين، لأن الاتحاد ينقض العدد، قلنا: فقد عاد الأمر إلى أن العين القديمة هي العين المحدثة، وأن الذي لم يزل هو الذي لم يكن، ولا وجه بعد هذا لذكركم الإلٰهية والإنسانية في هذا الباب، إذ كانا قد صارا واحداً في قولكم، ولا سيما مع زعمكم أن الاتحاد يسقط العدد. ومتى ذكرتم إلٰهيته وإنسانيته فقد أوجبتم ذكر الجوهرين وأثبتم التثنية[421] ورددتم العدد وصححتموه ولم تسقطوه. فهذه أقاويلكم تنقض بعضها بعضاً نقضاً ظاهراً.

«ويسألون من وجه آخر فيقال لهم: أخبرونا عن المسيح، أليس إنما كان مسيحاً في حال الاتحاد؟ فلا بد من نعم على قولهم، فيقال لهم: وفي حال الاتحاد وقع الاتحاد بإنسان جزئي من الأقنوم القديم؟ فإذا قالوا نعم - وكذلك يقولون، ولا بد لهم من ذلك على قولهم -، يقال لهم: وفي حال الاتحاد هو مسيح، والمسيح عندكم هو جوهر من جوهرين، أقنوم من أقنومين؟ فلا بد من نعم، يقال لهم: ففي حال ما هو أقنومان متحد ومتحد به هو في تلك الحال أقنوم واحد لا غير، وفي حال ما هو جوهران، جوهر المتحد وجوهر المتحد به، هو فيها جوهر واحد لا غير، وفي حال ما هو إلٰه متحد وإنسان متحد به هو في تلك الحال شيء ثالث لا إلٰه مفرد ولا إنسان مفرد، ولا إلٰه وإنسان مجتمعان! وهذه هي المناقضة البينة المكشوفة، وهذه المسألة كافية ولو لم يكن عليهم غيرها!»[422].

فيتضح من هاتين الفقرتين أن غرض الوراق هو إقامة الدليل على تناقض أقوال اليعقوبية، ولذلك فهو يستدرجهم إلى تلك النتيجة عن طريق مجموعة من الأسئلة هي بمثابة المقدمات التي توضع بطريقة يؤدي الربط بينها إلى الغرض المقصود بصفة لا تشعر القارىء - من أول وهلة على الأقل - بوجود تعسف في الاستنتاج، والحال أن عدم التزام الطرف المقابل بحلقة واحدة من تلك

(421) في النص الذي حققه أبيل (Abel): «فقد أجبتم ذكر الجوهرين وأثبتم بالتثنية»!

(422) رد الوراق، 2/ 59 - 60.

المقدمات معناه بكل بساطة الحرث في البحر. وهو ما سهّل على رجل مثل يحيى بن عدي تحطيم كل ذلك البناء الشكلي الذي شيّده الوراق.

وكان منهج الباقلاني عند رده على اليعقوبية شبيهاً بمنهج أبي عيسى في اعتماده على القياس الشكلي: «إذا جاز هذا فلِمَ لا يجوز ذاك؟»، فيقول بالخصوص: «إذا جاز أن ينقلب ما ليس بلحم ولا دم لنفسه، وما هو مخالف للدم واللحم لنفسه (أي الله) لحماً ودماً بالاتحاد، فلِمَ لا يجوز أن تنقلب الكلمة التي تخالف المحدثات لنفسه (أي عيسى)، قبل اتحاد القديم به، قديماً عند اتّحاد القديم به، فيخرج عن اتحاده بالمحدث، كما صار لحماً ودماً عند اتحاده باللحم والدم؟ ولِمَ يصير المحدث لنفسه (أي عيسى)، قبل اتحاد القديم به، قديماً عند اتّحاد القديم به، فيخرج عن أن يكون لحماً ودماً عند اتحاده في المتحد به، فتصير الطبيعتان واحدة ويصير ما ليس بلحم ولا دم لحماً ودماً وما هو لحم ودم غير لحم ودم؟ فلا يجدون إلى دفع ذلك سبيلاً!»[423] وبعبارة أخرى فاليعقوبية في نظره مضطرون عند قولهم بالطبيعة الواحدة في المسيح إما إلى جعل الله يتخلى عن جوهره المنزّه عن الأعراض أو إلى نزع صفات البشرية عن عيسى، ولا مهرب لهم إذن من قبول إحدى هاتين النتيجتين المنطقيتين الفاسدتين ما تمسكوا بأصلهم.

ولسنا نعرف بالتفصيل كيف رد أبو علي الجبائي على اليعقوبية، ولكن القاضي عبد الجبار احتفظ لنا في المغني بتلخيص لآراء شيخه يلزمهم فيه بخمسة أشياء:

- «أن يقولوا إن المسيح كان عابداً لنفسه، إن كان عند الاتحاد قد صار هو والابن شيئاً واحداً. وكون العابد عابداً لنفسه يستحيل، لأن العبادة كالشكر، فكما أنه لا يجوز أن يشكر نفسه فكذلك لا يصح أن يعبد نفسه؛
- «أن يكون فعل اللاهوت هو فعل الناسوت عند الاتحاد. ومتى جاز

(423) التمهيد، ص90.

ذلك جاز أن تكون قدرتهما قدرة واحدة. . . فإن قدر الناسوت لل
كاللاهوت وجب كونهما مثلين، وكذلك إن قدر اللاهوت بقدر
الناسوت؛

- «أن الأقنومين الآخرين يجوز عليهما الاتحاد كجوازه على أقنوم الكلمة، لأن جوهرهما واحد، فما يجوز على بعضها يجوز على سائرها؛

- «القول باختلاف الأقانيم وتغايرها من حيث جاز على بعضها الاتحاد دون بعض؛

«والقول بحواز التمانع بن هذه الأقانيم، لأن جوهرها إذا كان واحداً، فيجب كونها قادرة، وذلك بصحح التمانع بينها، وذلك يوجب عجزها وضعفها أو ضعف بعضها»[424].

أما عبد الجبار فقد عقد فصلاً «في إبطال قول من ذهب إليه من اليعقوبية في أن جوهر الإله وجوهر الإنسان اتحدا فصارا جوهراً واحداً»[425]، لكنه أورد حججه الواحدة تلو الأخرى بدون ترتيب، أو بالأحرى اعتمد على حجة أساسية تمثل في «أن الشيئين يستحيل أن يصيرا شيئاً واحداً في الحقيقة كما يستحيل أن يصير الشيء الواحد شيئين»، ثم أتبعها بعدد من الاعتبارات مسبوقة بـ«على أن» أو بـ«وبعد». فكانت على التوالي

(أ) «أن اللاهوت لو جاز أن يتحد بالناسوت ويصير شيئاً واحداً لجاز أن يصير الجوهران بالمجاورة جوهراً واحداً، أو العرض بحلوله في الجوهر مع العرض شيئاً واحداً، أو الأعراض باجتماعها في المحل الواحد تصير شيئاً واحداً. فإذا بطل ذلك ولم يؤثر تعلّق الشيء بغيره في هذا الباب على اختلاف وجوه التعلق فيه، بطل القول بأن اللاهوت باتحاده بالناسوت صارا شيئاً واحداً؛

(424) المغني، 5/140 ـ 141.
(425) المصدر نفسه، 5/137 ـ 145.

(ب) «لو جاز ما قالوه لوجب أن يستحيل الموت على الناسوت إذ قد صار باتحاد اللاهوت به شيئاً واحداً وخرج عن طبيعته الناسوتية. وجواز الموت عليه مما يختص به الناسوت؛

(ج) «يجب، على قولهم، أن يستحيل على المسيح، بعد الاتحاد، كل صفة تختص بالإنسان وكل فعل لا يجوز إلا عليه، نحو الأكل والشرب والصلب والقتل والطول والعرض والعمق والحركة والزوال. . . ؛

(د) «يجب على هذا القول أن يكون المسيح قد صار، بعدما كان محدثاً، قديماً باتحاد اللاهوت به. ويستحيل أن يصير المحدث قديماً، كما يستحيل أن يصير القديم محدثاً، بل ذلك في المحدث أشد استحالة. . .»؛

(هـ) أن اللاهوت إذا اتحد بالناسوت فلا يخلو إذا صارا شيئاً واحداً من وجوه:

- أن يكون ذلك الواحد بصفة اللاهوت وخرج عن صفة الناسوتية، وإذ ذاك «يجب أن يستحيل على المسيح سائر ما يختص به الناسوت من الرؤية والطول وسائر ما هو عليه من الصفات، والأكل والشرب والقتل والصلب. وفي ذلك خروج عن مذهبهم. . .»؛

- أن يكون بصفة الناسوت وخرج عن صفة اللاهوت بالاتحاد. وحينئذ «يجب أن لا يظهر منه فعل إلٰهي، وأن يكون حكم المسيح بعد الاتحاد كحكمه من قبل، وأن تكون حاله وحال غيره سواء، ويجب أن يكون الإله قد بطل وخرج عن صفاته بالاتحاد، وأن يكون ذلك بمنزلة عدمه. وفي ذلك جواز العدم على القديم تعالى أو على الابن عندهم. وكلاهما سواء في الاستحالة. . .»،

- أن يكونا بالاتحاد صارا شيئاً واحداً يختص بصفة الناسوت واللاهوت. وفي هذه الحالة لا مبرر لأن «يكونا شيئاً واحداً أولى من أن يكونا شيئين كما كانا، لأنه لا وجه يقال لأجله إن المسيح جوهران وطبيعتان بعد الاتحاد إلا هو قائم في هذا القول»؛

(و) أن موت عيسى في الحقيقة يوجب كونه غيراً للاهوت، لجواز انفراده عنه

عند موته، أو يوجب أن يكون اللاهوت يجوز الموت عليه والفناء، إذ كان بالاتحاد قد صار والناسوت شيئاً واحداً. ولو صح ذلك عليه لجاز عليه سائر ما يجوز على الأجسام المحدثة(426)؛

(ز) «إذا جاز بعد الاتحاد أن يكون المسيح قد صار إلٰهاً قديماً فما الذي به يعلم حدوث الأجسام؟ لأنه متى جوّز على شيء منها أن يكون قديماً فقد بطل الطريق الذي تثبت الأجسام لأجله محدثة. وفي هذا إبطال طريق معرفة الإلٰه أصلاً، فضلاً عن أن يقال إنه ممن يجوز عليه الاتحاد أو لا يجوز ذلك عليه»(427).

من ذلك يتبيّن أن هذه الوجوه العديدة تصب كلها في مصب واحد وأن النتيجة الأخيرة هي بمثابة التتويج لها، فلا يخرج القارىء من تتبعها، وقد تراكم بعضها على بعض، إلا وقد تشبع بفكرة تقصير اليعاقبة بمقالتهم المتناقضة والمستحيلة في حق الله ـ وهي الكبيرة التي ما بعدها كبيرة ـ وفي حق المسيح معاً.

وجدير بالملاحظة أن القاضي لم يلخص على عادته في شرح الأصول الخمسة ما أورده في المغني، بل استعمل في رده على اليعقوبية أدلة أخرى، كما استعمل بالخصوص مصطلحات مخالفة. فقابل بين قول النساطرة إن الله اتحد بالمسيح من حيث المشيئة، وقول اليعقوبية «بالاتحاد من جهة الذات»، بينما لم تكن عبارة «الذات» من المصطلحات المسيحية العربية. ومن رأيه أن الاتحاد من جهة الذات لا يمكن أن يراد به إلا أحد وجوه ثلاثة:

- إما أن ذات الله وذات المسيح صارا ذاتاً واحدة، وذلك مستحيل «لأن الشيئين لو صارا شيئاً واحداً للزم خروج الذات عن صفتها الذاتية، أو حصول الذات الواحدة على صفتين مختلفتين للنفس»؛

(426) قارن برأي الناشىء في الكتاب الأوسط، ص ص83 ـ 84: أن الباريء مات بجهة من الجهات إن مات بجهة ناسوته.

(427) المغني، 5/ 137 ـ 139.

- وإما أنهما تجاورا، وذلك باطل «لأن المجاورة إنما تصح على الجواهر لأجل أنها من أحكام التحيز»، والتحيّز مستحيل على القديم. على أن المجاورة لا تقتضي الاتحاد، لأن «الجوهرين على تجاورهما لا يخرجان عن أن يكونا جوهرين ولا يصيران جوهراً واحداً»؛

- وإما أن يراد به أخيراً أن الله حل في المسيح فاتحد به على هذا السبيل، وذلك أيضاً محال لأن المرجع بالحلول «إلى الوجود بجنب الغير، والغير متحيز، والله تعالى يستحيل ذلك عليه، لأنه يترتب على الحدوث ويقتضي أن يكون من قبيل هذه الأعراض»(428).

نلاحظ إذن إلحاحاً خاصاً على دحض النظرية المونوفيزية في التجسد لا يمكن تفسيره إلا بشعور المسلمين بأن هذه النظرية تمثل النقيض المطلق لمفهوم التوحيد الإسلامي ولمفهوم النبوة في آن، وبأن اليعاقبة منطقيون مع أنفسهم أكثر من غيرهم، وأنهم أكثر وفاء لقانون الإيمان المسيحي. فبيان فساد مقالتهم هو بالتالي بيان لفساد ذلك القانون. وهو ما عبّر عنه الحسن بن أيوب بقوله: «فإن كانت الشريعة ـ بمعنى الأمانة عندكم ـ حقاً، فالقول ما قال يعقوب. وذلك أنّا إذا ابتدأنا من الشريعة في ذكر المسيح ثم نسقنا المعاني نسقاً واحداً وانحدرنا فيها إلى آخرها وجدنا القوم الذين ألفوها لكم قد صححوا أن يسوع المسيح هو ابن الله وهو بكر الخلائق كلها وهو الذي ولد من مريم، ليس بمصنوع، وهو إلٰه حق من إلٰه حق من جوهر أبيه... فمن أنكر قول اليعقوبية لزمه أن ينكر هذه الشريعة التي تشهد بصحة قولهم وتلعن من ألفها»(429). فكان التأكيد على فساد المسيحلوجيا اليعقوبية شبيهاً من هذه الزاوية بالتأكيد على فساد مقالة الملكية في التثليث.

والآن ما هي النتائج التي يمكن الخروج بها من تحليل ما جاء في الردود الإسلامية على النصارى عن ألوهية المسيح وعقيدة التسجد؟

(428) شرح الأصول الخمسة، ص297.

(429) الجواب الصحيح، 2/ 329.

نسجّل أولاً أنه كان للمفكرين المسلمين في القرون الأربعة الأولى، وفي القرنين الثالث/ التاسع والرابع/ العاشر بالخصوص، حظ وافر من الاطلاع على علم اللاهوت في موضوع المسيحلوجيا رغم ما يتميّز به بصفة خاصة من تشعب ومن تعدد للآراء والمذاهب يعسر معه في كثير من الأحيان تبيّن الفروق فيما بينها. ولئن هم استعملوا باطراد مصطلح «الاتحاد» - غير المرفوض من قِبَل نصارى عصرهم - للدلالة - على صيرورة الكلمة جسداً، فإنهم كانوا لا يجهلون المصطلحات الأخرى المتداولة عند النصارى من أمثال التجسد والتأنس والحلول.

وسواء كان ردهم موجهاً إلى ما اتفق عليه النصارى في المسيح أو على آراء الفرق الثلاث الكبرى فيه، فإن ما رفضوه باستمرار هو أن يكون عيسى إلٰهاً أو ابن الله، أي أن يكون أكثر من بشر نبي حتى وإن كان كلمة الله. بحيث كان النقد الذي قاموا به يرمي إلى تقويض النصرانية في أخص خصائصها باعتبار ألوهية عيسى محورها وأساسها.

ولقد كانت الآثار التي اعتمدناها في هذا الغرض متكاملة: ركز بعضها على الأدلة النقلية - القرآنية و«الكتابية» - واختصت أخرى بالجدل العقلي المنطقي الصرف، بينما جمع صنف ثالث بين هاتين الطريقتين. والحق أنه كثيراً ما يعسر الفصل بين هذين المظهرين، لأن النص القرآني والمفهوم الإسلامي للتوحيد والنبوّة كانا دائماً حاضرين في الأذهان، فلم يكن الاستدلال العقلي إلا تبريراً لهما، ودفاعاً عنهما، مثلما يصعب أحياناً أخرى فصل ما يتعلق بالمسيحلوجيا عما يتصل بالتثليث.

ونذكّر من جهة أخرى بموقفين مرّا بنا في أكثر من مناسبة في هذا الموضوع: أن عقيدة التجسد ليست سوى جزء من نظام وضعه البشر ولم يستندوا فيه إلى سلطان إلٰهي، فكانت كثرة الآراء في المسيح دليلاً إضافياً على أن النظريات المتعلقة به بشرية محض، وأن مقالة النصارى ينبغي أن تخضع للعقل في جميع مقتضياتها، فلا مجال لأسرار يتعلق بها الإيمان ولا مشروعية للتقليد الكنسي. فعقيدة التجسد التي أقرها مجمع نيقية (Nicée) (325م) هي

نتيجة إيمان طائفة من النصارى بأن عيسى إلٰه، ونتيجة عملية تأويلية لشخصه ولتعاليمه، ولذلك تركّز الرد بالأدلة النقلية على نفي الألوهية عنه - «إِنْ هُوَ إِلاَّ عَبْدٌ» -، والرد بالأدلة العقلية على بيان فساد الوجوه التي يرى النصارى منذ ذلك المجمع أن الله تجسد بها في عيسى.

ونضيف أن الردود في هذه الفترة كانت مطابقة إلى حد بعيد لمقولات علم الكلام الإسلامي وللتفسير القرآني الكلاسيكي، خلافاً لما سيؤول إليه الأمر في بعض الأوضاع التاريخية الخاصة - مثل وضع الموريسكيين - من انزياح عن هذا المسار[430]، بل إن الاهتمام بالمسيحلوجيا قد مكّن المسلمين من توضيح آرائهم وتعميقها وشحذ وسائلهم الجدلية، وهو ما لم يكن ليتوفر لو لم يواجهوا فكراً مخالفاً لفكرهم كان لهم بمثابة التحدي.

ونلاحظ أخيراً أن الفلسفة اليونانية لئن مكّنت كلا الطرفين، المسيحي والإسلامي، من الإطار النظري لفهم المعطى الموحى به، والآلة المنطقية للدفاع عنه، فإنها لم تساعد على تقريب الشقة بين أتباع الديانتين، وبقي الخلاف كلياً فيما يخص عدداً من المفاهيم الأساسية. ومهما يكن من أمر فإن هذه الخصومات باسم الوحي أو باسم العقل لا ينبغي أن تحجب عنا عقدة القضية: فرفض العقيدة المسيحية في التجسد ينبني على رفض لتصوّر معيّن لله، وكل المجادلات في هذه العقيدة تنطلق من هذا المبدإ وتعود إليه. وهو ما يمكن التأكد منه من خلال مناقشة أصحاب الردود لمسألة الصلب والفداء.

(430) انظر في هذا المجال: L. Cardaillac, Morisques et chrétiens، ص298.

الصلبُ والفداء

لقد رأينا أن النهاية المأسوية لحياة عيسى، وعلى نحو غير منتظر بالنسبة إلى المسيح عند اليهود، كانت نقطة الانطلاق لعملية تأويلية واسعة النطاق سعت إلى تبرير كل الأحداث التي حفّت ببشارته في السنوات الثلاث الأخيرة من حياته القصيرة، وخاصة منها الأحداث السابقة مباشرة لمحاكمته وصلبه. ولهذا السبب ارتبط الاعتقاد بأن تعرض عيسى لهذا الموت الشنيع كان رغبة منه في فداء الجنس البشري من الخطيئة التي ارتكبها آدم في حق الله بأكله من الشجرة التي نهي عنها، بالاعتقاد في ألوهيته وفي علاقته الفريدة بالله. ووجد هذا الإيمان صيغته النهائية في قانون نيقية (Symbole de Nicée) الذي نص ـ كما رأينا كذلك ـ على أنه «من أجل خلاصنا نزل من السماء[1] وتجسد من روح القدس ومن مريم البتول وصار إنساناً... وأخذ وصلب وقتل أمام بيلاطس ومات ودفن وقام في اليوم الثالث كما هو مكتوب، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه، وهو مستعد للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء».

وفي مقابل ذلك، كانت مؤاخذة القرآن لليهود على ﴿وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَٰنًا عَظِيمًا وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾، والتأكيد إثرها

(1) وقد رأى المسلمون في هذا النزول تناقضاً مع قول المسيح إن الله أرسله، انظر رد الطبري، 31، وابن أيوب، في الجواب الصحيح، 2/ 324.

مباشرة بأنهم ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾[2] منطلقاً لإنكار المسلمين أن يكون عيسى قتل وصلب، لا على أيدي اليهود ولا على أيدي غيرهم. ومن الطبيعي أن لا تجد عقيدة الفداء مجالاً مع نفي الصلب والبنوة الإلٰهية معاً، لا سيما وأن الله قد تاب على آدم من جهة[3]، وأنه لا معنى لإرث أبنائه خطيئة لم يرتكبوها من جهة أخرى، حيث ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[4].

نحن إذن إزاء موقفين على طرفي نقيض ولا سبيل إلى التوفيق بينهما. كما أنهما يتسمان بقدر كاف من الوضوح يغنينا عن مزيد الشرح والتفصيل، ولكن المشكل المطروح بالنسبة إلينا هو مدى اطلاع الطرف الإسلامي على وجهة النظر المسيحية، ونوعية الحجج والأدلة التي قدّمها لدحضها، وبالتالي هل هذه الردود كفيلة بتحقيق الغرض الذي وضعت من أجله؟

الصلب

من اليسير أوّلاً أن نسجّل أن هذا الغرض لم يكن محل عناية كبيرة من قبل المفكرين المسلمين رغم أنه غرض محوريّ في المنظومة اللاهوتية المسيحية. ويحق لنا أن نتساءل عن علة هذا الإعراض النسبي، وهل ينم عن نوع من الحرج في مواجهة الرواية ذات الصبغة التاريخية للصلب، والسائدة في أوساط النصارى - رغم تباينها في بعض الجزئيات الهامة وما تحتوي عليه من عناصر أسطورية لا سبيل إلى إنكارها - بمجرد آية قرآنية؟ أم هل اعتبر المسلمون أن نظرية الفداء تسقط بطبيعتها إن لم ترتكز على أساس متين بعد النقد الصارم الذي وجّه إلى عقيدتي التثليث والتجسد؟

(2) النساء 4/ 156 - 158.
(3) ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾، (البقرة 2/ 37): ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾، (طه 20/ 122).
(4) الأنعام 6/ 164؛ الإسراء 17/ 15؛ فاطر 35/ 18؛ الزمر 39/ 7؛ النجم 53/ 38.

ما هي إذن الرواية الإسلامية لنهاية حياة عيسى؟ إن خلو القرآن من الحديث عن الوقائع الحافة بها قد حدا بالمؤرخين المسلمين إلى الرجوع فيها إلى الروايات المسيحية، لكن بطريقة توفّق بينها وبين نفي الصلب عند الطبري. فيقول أبو جعفر في تاريخه بإسناد إلى وهب بن منبه، بعد أن قصّ ما دار بين عيسى والحواريين «لمّا أعلمه الله أنه خارج من الدنيا»[5]: «فلما أصبح أتى أحد الحواريين إلى اليهود فقال: ما تجعلون لي إن دللتكم على المسيح؟ فجعلوا له ثلاثين درهماً، فأخذها ودلّهم عليه - وكان شبّه عليهم قبل ذلك -، فأخذوه فاستوثقوا منه وربطوه بالحبل، فجعلوا يقودونه، ويقولون: أنت كنت تحيي الموتى وتنتهر الشيطان وتبرىء المجنون أفلا تفتح نفسك من هذا الحبل!، ويبصقون عليه ويلقون عليه الشوك حتى أتوا به الخشبة التي أرادوا أن يصلبوه عليها، فرفعه الله إليه[6] وصلبوا ما شبّه لهم، فمكث سبعاً...»[7].

ومما يلاحظ هنا على الأخص هو سذاجة هذه المحاولة التوفيقية. فإذا كان غرض القرآن من نفي الصلب الرفع من شأن عيسى وإنكار أن يكون نبي من أنبياء الله مات هذه الميتة الشنيعة، فإن هذا الخبر أخطأ الهدف تماماً إن هو رام تأييد ذاك الغرض، فنراه يحتفظ بنفس الضمير قبل الجملة الاعتراضية - وكان شبه عليهم قبل ذلك - وبعدها: ودلهم عليه فأخذوه...، فإذا بالقارىء يبقى في حيرة من أمره، هل عيسى هو الذي أهين إلى حين رفعه أم غيره؟ وكيف شبّه لليهود - أو عليهم -؟ ومن هو المصلوب؟[8]

ويمكن أن نعثر على أجوبة عن هذه التساؤلات في الأخبار التي دوّنها الطبري في تفسيره، وبالخصوص عند تفسير آل عمران 3/ 54 - 55 والنساء 4/

(5) تاريخ الطبري، 1/ 601؛ والمقصود هنا الأحداث التي جرت في بستان الزيتون حسب رواية الأناجيل فيما يبدو.
(6) لاحظ أن اليهود كذلك يعتقدون في رفع موسى إلى السماء، انظر M. Choisy, Moïse، الباب 14 وخاصة ص ص266 - 272.
(7) تاريخ الطبري، 1/ 602.
(8) انظر الخبر الموازي في تفسير الطبري، 6/ 13.

157 والصف 61/ 14، وهي تعود في نهاية الأمر إلى روايتين أساسيتين تختلفان في أمر إلقاء الشبه على حواري واحد أو على جميع الحواريين:

- الرواية الأولى عن ابن عباس وابن إسحاق والسدّي وابن جريج ومجاهد وقتادة: «إن بني إسرائيل حصروا عيسى وتسعة عشر[9] رجلاً من الحواريين في بيت، فقال عيسى لأصحابه: من يأخذ صورتي فيقتل وله الجنة؟ فأخذها رجل منهم وصعد بعيسى إلى السماء... فلمّا خرج الحواريون أبصروهم تسعة عشر فأخبروهم أن عيسى قد صعد به إلى السماء فجعلوا يعدّون القوم فيجدونهم ينقصون رجلاً من العدة ويرون صورة عيسى فيهم، فشكّوا فيه، وعلى ذلك قتلوا الرجل وهم يرون أنه عيسى وصلبوه»[10].

- والطبري لا يرجّح هذا القول ويميل إلى الرواية الثانية عن وهب بن منبه: «لما أحاطت اليهود به وبأصحابه أحاطوا به وهم لا يثبتون معرفة عيسى بعينه، وذلك أنهم جميعاً حوّلوا في صورة عيسى، فأشكل على الذين كانوا يريدون قتل عيسى عيسى من غيره منهم، وخرج إليهم بعض من كان في البيت مع عيسى فقتلوه وهم يحسبونه عيسى»[11].

وتتفاوت هذه الأخبار إيجازاً وتفصيلاً وقرباً من العناصر الإنجيلية أو بعداً عنها. فهذا الخبر المرفوع إلى ابن عباس يوضّح أنه «لما أراد الله أن يرفع عيسى إلى السماء خرج إلى أصحابه وهم في بيت اثنا عشر رجلاً من عين في البيت ورأسه يقطر ماء، فقال: إن منكم من سيكفر بي اثنتي عشرة مرة بعد أن آمن بي، قال: ثم قال أيّكم يلقى عليه شبهي فيقتل مكاني ويكون معي في درجتي؟ قال: فقام شاب من أحدثهم سناً فقال: أنا، فقال له: اجلس. ثم أعاد عليهم فقام الشاب فقال: أنا، قال: نعم أنت ذاك. قال: فألقي عليه شبه عيسى ورفع عيسى من روزنة في البيت إلى السماء. قال: وجاء الطلب من اليهود

(9) هناك اختلاف في هذا العدد، فهو 19 أو 17 أو 14 أو 13 أو 12.
(10) تفسير الطبري، 3/ 289؛ وانظر كذلك 6/ 14 ـ 15 و28/ 92.
(11) المصدر نفسه، 6/ 12.

وأخذوا شبهه فقتلوه وصلبوه...»[12]. وهذا الخبر المرويّ عن ابن إسحاق يذكر أسماء الحواريين واحداً واحداً ويعتبر أن سرجس هو الذي تطوّع ليصلب مكان عيسى وأن يودس زكريا يوطا[13] هو الذي دلهم عليه مقابل ثلاثين درهماً، ثم ندم على ما صنع فاختنق بحبل حتى قتل نفسه. كما يروي ابن إسحاق أن «بعض النصارى يزعم أن يودس زكريا يوطا هو الذي شبّه لهم فصلبوه وهو يقول: إني لست بصاحبكم، أنا الذي دللتكم عليه»[14].

وقد مرّ بنا عند استعراضنا في الفصل السابق للمعلومات المتوفرة عن شخص عيسى أن اليعقوبي أورد رواية الأناجيل بأمانة، وقارن في الأثناء بين إنجيل يوحنا والأناجيل المتماثلة في شأن من حمل الخشبة، قبل أن يعقّب عليها بما جاء في الآيتين 157 و158 من سورة النساء 4. وهذا التلخيص للرواية الإنجيلية جدير، رغم هذا التعقيب، بأن يثبت إذ أنه فريد من نوعه في المصادر الإسلامية ولم يحاول صاحبه التوفيق بين المعطيات المسيحية والإسلامية بل كان اعتراضه لاحقاً لعرضه الموضوعي، وكأنه قصد به إرضاء ضميره الديني أو شعور قرائه المسلمين بعد أن أدّى دوره مؤرّخاً. قال اليعقوبي بالخصوص: «ثم إن الشُرط أخذوا إكليلاً من أرجوان، فوضعوه على رأسه، وجعلوا يضربونه، ثم أخرجوه وعليه ذلك الإكليل فقال له رؤساء الكهنة: اصلبه! فقال لهم فيلاطوس: خذوه أنتم فاصلبوه فأما أنا فلم أجد عليه علة! فقالوا: قد وجب عليه الصلب والقتل من أجل أنه قال إنه ابن الله. ثم أخرجه فقال لهم: خذوه أنتم فأصلبوه! فأخذوا المسيح وأخرجوه وحمّلوه الخشبة التي صلبوه عليها.

«هذا في إنجيل يوحنا، فأما متّى ومرقس ولوقا فيقولون: وضعوا الخشبة التي صلب عليها المسيح على عنق رجل قرناني وصاروا به إلى موضع يدعى الجمجمة ويسمّى بالعبرانيّة «أيما خاله»، وهو الموضع الذي صلب فيه. وصلب

(12) المصدر نفسه، 28/ 92.
(13) واضح أن المقصود هنا هو يهوذا الأسخر يوطي Judas Iscariote.
(14) المصدر نفسه، 6/ 14 ـ 15؛

معه اثنان آخران، واحد من هذا الجانب والآخر من هذا الجانب. وكتب فيلاطوس في لوح: هذا أيسوع الناصري ملك اليهود، فقال له رؤساء الكهنة اكتب الذي قال إنه ملك اليهود. فقال لهم: ما كتبت قد كتبت.

«ثم إن الشرط اقتسموا ثياب المسيح، وكانت أمه مريم، ومريم بنت قلوفا[15]، ومريم المجدلانية قياماً ينظرن إليه، فكلّم أمه من فوق الخشبة، وجعل أولئك الشرط يأخذون أسفنجة فيها خل يقرّبونها إلى أنفه فيتكرّهها، ثم أسلم روحه. فجاؤوا إلى ذينك المصلوبين معه وكسروا سوقهما، وأخذ واحد من الشرط حربة فطعنه في جنبه، فخرج دم وماء.

«ثم كلّم فيه أحد التلاميذ فيلاطوس حتى أنزله، وأخذ حنوطاً من مرّ وصبر، ولفّه في ثياب كتّان وطيب. فكان في ذلك الموضع جنان، وفيه قبر حديد، فوضعوا المسيح فيه. وكان ذلك يوم الجمعة»[16].

أما أصحاب الردود في القرون الأربعة الأولى فلم ينقل منهم أحد رواية الأناجيل لمحنة عيسى، باستثناء القاضي عبد الجبار الذي لخّصها في تثبيت دلائل النبوة على النحو التالي: «إن هذه النصارى واليهود جميعاً يدّعون [أن] فيلاطس الرومي ملك الروم أخذ المسيح بتظلم اليهود منه وسلّمه إليهم فحملوه على حمار وجعلوا وجهه إلى عجز الحمار، وجعلوا على رأسه إكليل شوك، وطوّفوا به تنكيلاً، وأنهم كانوا يقفدونه من ورائه ويأتونه من تلقاء وجهه فيقولون له: يا ملك بني إسرائيل من صنع هذا بك؟ سخرية منه، وأنه لما ناله من الكد والشقاء عطش واستجدى وقال لهم: اسقوني ماء. فأخذوا الشجر المر واعتصروه وجعلوا الخل في ذلك العصير وأعطوه، فأخذه وهو يظنه ماء فغبّ فيه فلما وجد مرارته مجّه فسعطوه به وعذّبوه يومه وليلته. فلما كان من الغد، وهو يوم الجمعة الذي يسمونه جمعة جشا[17] سألوا فيلاطس ضربه بالسوط

(15) هي كذلك مريم بنت قليوفا (Cléophas) في «الإنجيل المنحول لمتّى»، بينما هي مريم امرأة لوقا في إنجيل يوحنا.
(16) تاريخ اليعقوبي، 1/ 77 ـ 78.
(17) لم نعثر على معنى هذه العبارة. أما الأناجيل فتتحدث عن يوم التهيئة [للسبت].

فضربه ثم أخذوه وصلبوه وطعنوه بالرماح، وما زال يصيح وهو مصلوب على خشبة: يا إلٰهي لِمَ خذلتني. يا إلٰهي لِمَ تركتني؟ إلى أن مات ونزلوا به ودفنوه»[18].

وهكذا فإن المعلومات المتوفرة عن نهاية حياة عيسى في الآثار الإسلامية تقوم شاهداً على أن الاختيار المتوفر كان بين ذكر الرواية الإنجيلية والتعقيب عليها بأن الصلب لم يقع في الحقيقة، مثلما فعل اليعقوبي وعبد الجبار، وبين تحوير تلك الرواية بحيث تتلاءم مع نفي الصلب، كما فعل الطبري أو بالأحرى مصادره. ولعل المصدر الإسلامي الوحيد الذي وضع في الفترة التي تعنينا ولم يسجّل أي اعتراض على الرواية المسيحية لنهاية حياة المسيح هو رسائل إخوان الصفاء. فقد جاء في الرسالة الرابعة والأربعين منها ـ الثالثة من العلوم الناموسية والشرعية ـ فصل كامل[19] في الاستدلال «بفعل المسيح عمّ بناسوته» على «أن الأنبياء عمّ يرون ويعتقدون بقاء النفس وصلاحها بعد مفارقة الجسد»، وفيه تأويل لرسالة المسيح مطابق لفلسفتهم العامة، وفي آخره: «وخرج من الغد وظهر للناس وجعل يدعوهم ويعظهم حتى أخذ وحمل إلى ملك بني إسرائيل فأمر بصلبه. فصلب ناسوته وسمّرت يداه على خشبتي الصليب، وبقي مصلوباً من ضحوة النهار إلى العصر، وطلب الماء فسقي الخل وطعن بالحربة، ثم دفن مكان الخشبة ووكّل بالقبر أربعون نفراً ـ وهذا كله بحضرة أصحابه وحوارييه. فلما رأوا ذلك منه أيقنوا وعلموا أنه يأمرهم بشيء يخالفهم فيه. ثم اجتمعوا بعد ذلك بثلاثة أيام، وفشا الخبر في بني إسرائيل أنه لم يقتل، فنبش القبر فلم يوجد الناسوت. فاختلف الأحزاب من بينهم...»[20] وهو تلخيص موضوعي للرواية الإنجيلية أبرزت فيه أهم عناصرها، ولكنه لم يخل رغم ذلك من تلميح في آخره إلى أن المقتول ربما يكون شخصاً آخر حيث فشا الخبر بذلك في بني إسرائيل، وزاد فراغ القبر المسألة تعقيداً.

(18) تثبيت دلائل النبوة، 121 ـ 122.
(19) رسائل إخوان الصفاء، 4/ 94 ـ 97، ط. القاهرة؛ 4/ 28 ـ 32، ط. بيروت.
(20) المصدر نفسه، 4/ 31، ط. بيروت.

وقد اهتم كل من عبد الجبار في المغني وابن أيوب في رسالته إلى بالاختلافات بين أهم الفرق المسيحية في تحديد هوية المقتول، فيقول القاضي في هذا الصدد: «واختلفوا في الصلب والقتل بعد اتفاقهم على أن المسيح صلب وقتل، فزعمت النسطورية أن الصلب وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته. وزعم أكثر الملكانية أن الصلب وقع على المسيح بكماله، والمسيح هو اللاهوت والناسوت[21]، وزعم أكثر اليعقوبية أن الصلب والقتل وقعًا في الجوهر الواحد الكائن من الجوهرين اللذين هما الإله والإنسان، وهو المسيح على الحقيقة، وهو الإله، وبه حلت الآلام. . .»[22].

وواضح أن هذه الاختلافات التي ستكون محل رد من قبل هذين المؤلفين ومن غيرهما إنما هي امتداد للخصومات المسيحلوجية الحادة التي شغلت النصارى فترة طويلة. وما حرص المسلمين على تتبعها إلا من باب البحث عن أدلة إضافية للحقيقة التي يؤمنون بها، وهي أن النصارى يجهلون أمر المسيح، ولولا هذا الجهل لما اختلفوا فيه بينما مدّهم القرآن في شأنه بالعلم اليقيني والحجة النهائية نظراً إلى سلطانه الإلٰهي الذي لا يمكن أن يقارن في صحته وشموله بالمعرفة البشرية المحدودة. ولهذا الفارق النوعي بين الظن والوحي تنقلب سخرية النصارى من المسلمين عليهم، ويصبح الاعتراض على إجماع اليهود والنصارى على وقوع الصلب آية لمحمد، كما في هذا النص من

(21) قارن فيما يخص الملكية بابن أيوب في الجواب الصحيح، 2/ 315 ـ 316، 317: «[قالت الملكية] إن المسيح ـ وهو اسم يجمع اللاهوت والناسوت ـ مات. وقالوا إن الله لم يمت، والذي ولدت مريم قد مات بجوهر ناسوته».

(22) المغني، 5/ 84. وقارن بما يقوله ابن أيوب عن اليعقوبية: «إن الله [في زعمهم] مات وألم وصلب متجسداً ودفن وقام من بين الأموات وصعد إلى السماء»، الجواب الصحيح، 2/ 315 ـ 316. والملاحظ أن الناشىء ينسب إلى القولوسية زعمهم «أن المقتول المصلوب هو إله عز وجل بناسوته، وامتنعت من أن تقسم القول عليه»، الكتاب الأوسط في المقالات، ص79. والمعروف أن فرقة هامشية انطفأت منذ القرن الرابع م. ـ هي فرقة القائلين بمحنة الأب (Patripassiens) ـ كانت تعتبر أن الأب قد تألم كذلك على الصليب. انظر عنها المعاجم المختصة: Petit dictionnaire de théologie catholique، ص342، مثلاً.

التثبيت: «وادّعى اليهود والنصارى العلم بذلك والمعاينة والمشاهدة وأنهم قد تلقوا ذلك، الجمهور عن الجمهور والأمم عن الأمم، وصار النصارى خاصة يسخرون من المسلمين إذا قالوا ما كان هذا من شيء، ويقولون: أي فائدة لصاحبكم في مكابرة الأمم المجمعة على ذلك وقد سبقوه وكانوا قبله، وهم أهل هذا الرجل وأصحابه وبينهم ولد ومعهم نشأ؟ وقد أجمع على ذلك عدوه من اليهود ووليّه من النصارى فأنكر نبيكم. وهل هذا إلا كما قيل: رضي الخصمان وأبى القاضي! فنظر أهل العلم في قوله ﷺ فإذا هو قد أخبر أنهم قد قالوا ذلك وهم لا يعلمونه، وما معهم علم به، ولكنه ظن يظنونه، فإذا الأمر كما قال وكما أخبر. والعلم بأن الاعتقاد هو علم أو جهل أو ظن لا يعلمه إلا من قد صحب المتكلمين والنظارين وانقطع إلى صنعة الكلام ومهر فيها وكدّ. وهذا رجل متكلف، فيعلم أنه ما علم هذا إلا بالوحي من قبل الله. وهذا من آياته العجيبة»[23].

ويؤدي الاعتماد على القرآن بالضرورة إلى الطعن في خبر الأناجيل حيث لم تكن كتاباً منزّلاً على شاكلة القرآن، وإنما هي من وضع متّى ومرقس ولوقا ويوحنا، وخبر الأربعة لا يفيد القطع: «أبطلنا ما نقلوه من قتل عيسى وصلبه لأن أصل نقلهم هو هؤلاء الأربعة، وعوّلوا على تقليدهم في ذلك»[24]. فالنصارى إذن مغرورون حين يضعون ثقتهم في أصحاب الأناجيل: «ولسنا ندّعي على هذه الطوائف أنها كلها قد علمت [بعدم حصول الصلب] وكابرت. وهذا يكون الأصل فيه أن يخبر به الواحد والاثنان أو النفر القليل، فيقولون: أخذنا هذا عن جماعات كثيرة، فيصدقهم من سمعهم ويحسن الظن بهم، ويأتي من بعد هؤلاء فيصدقهم، ويكثر من يعتقد ذلك ويقول: مَن قبلي قد أخذ هذا عن جماعات. فتكثر أهل هذه الدعاوي بعد ذلك ويغترون بكثرتهم. وربما كان أصل هذه المقالة تأويل آية من كتاب أو من قول من يقتدي به، فيعتقد التالي له

(23) تثبيت دلائل النبوة، ص122.

(24) المغني، 5/ 143.

أنه نص...»[25]، وذلك بالإضافة إلى أن طبيعة خبر الصلب والقتل تحتمل وقوع الالتباس في هوية المصلوب: «إن الصلب بعد القتل قد يغيّر صورة المصلوب ويشبّه حاله بغيره. فمتى نقل جاز أن تشتبه الحال فيه. وما هذه حاله من الأمور لا تعلم صحته باضطرار، لأن من شرط ما تعلم باضطرار صحته أن يكون مما [لا] يلتبس الحال فيه»[26].

ولئن كان بعضهم يرى أنه «لا يمتنع أن يكون قد ألقي شبهة عيسى على ذلك المصلوب، فلذلك اشتبه الحال فيه، وأن ذلك يصح لأن الزمان كان زمان نبي يجوز نقض العادة فيه ويكون معجزاً لذلك النبي»، فإن عبد الجبار يفضّل التفسير بفساد النقل على تفسير ﴿وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ بإلقاء شبه عيسى على المصلوب: «وما ذكرناه أوّلاً أولى أن يعتمد عليه لأنا نعلم بقوله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ أنه لا يصح أن يكون النقل قد وقع على وجه يوجب العلم، لأن ذلك يوجب إبطال الأصل الذي نوّصله في الأخبار. وإنما اشتبه الحال فيه لأن ذلك المصلوب وافق حال فقدهم لعيسى فقوي في الظن أنه المصلوب»[27]. ومعنى ذلك أن رفع عيسى قد حصل في نفس الظرف الذي صلب فيه اليهود شخصاً آخر، فالتبس الأمر على أصحابه وظنوا أن المصلوب عيسى فأخبروا بما ظنوه وصدّقهم الأتباع، وبذلك شاع الخبر عبر الزمان والمكان دون أن تتوفر فيه شروط الصحة[28].

(25) تثبيت دلائل النبوة، 134 ـ 135. وانظر كذلك ما يقوله الحسني، ص19: «وإنما أخذت النصارى وقبلت هذه الكتب فيما زعمت وقالت عندما صلب عندهم المسيح صلى الله عليه، من اليهود. وليس أحد من خاصتهم ولا عامتهم عند النصارى بعدل ولا محمود، ولا تقبل شهادته على يهودي مثله، فكيف تقبل شهادتهم على الله تعالى وعلى رسله؟!».

(26) المغني، 5/ 143.

(27) المصدر نفسه، 5/ 143 ـ 144.

(28) قارن بما جاء في التمهيد، ص174: «وقد قال بعض الأمة وأكثر الناس: إن النقل مأخوذ عن أربعة من الحواريين، وهم لوقا ومتى ومرقس، ويوحنا، والأربعة يجوز عليهم الكذب. وقال بعضهم: إنكم قد صدقتم وصدق أسلافكم في أن شخصاً صلب وقتل، ولكنكم توهمتم أنه المسيح، لأن المقتول تحوّل عن صفته وتقع الشبه في أمره»، وبما =

ويأتي عبد الجبار بحجة أخرى، هي عنده «أصل كبير سبيلك أن تعنى به وتكبر مراعاتك له»، وتتمثل في أن خبر الصلب لو كان صحيحاً لفرض نفسه على المسلمين كما فرضت أخبارهم نفسها على النصارى: «فإن قيل: ومن أين لكم أن الجماعات من أسلافهم ما شاهدوا ذلك ولا عاينوه كما ادّعوا؟ قيل له: من تأمّل علم بعقله أن الأمر كما قال ﷺ لا كما قالوا، لأن تلك الجماعات لو قد كانت شاهدت ذلك وعلمته لكان من لقيهم وسمع منهم في مثل حالهم في العلم بذلك، فكان يكون كل من لقي النصارى واليهود وسمع ذلك منهم عالماً بذلك، فكنا نكون في مثل حالهم في العلم بذلك. ألا ترى أنا لمّا أخبرناهم بقتل حمزة وجعفر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم شاركونا في العلم بذلك وصارت حالهم في ذلك حالنا! فلمّا رجعنا إلى أنفسنا فلم نجدنا عالمين مع مخالطتنا لهم وكثرة سماعنا منهم علمنا أنهم ليسوا بذلك عالمين وأن اعتقادهم لذلك ليس بعلم...»[29].

كما يرى أن في تكذيب النبي لأهل الكتاب رغم حاجته إلى استمالتهم وتصديقهم دليلاً على أن ما جاء به هو الحق وأنهم غير متيقنين من أمر المسيح: «وتأمل إلى إقدامه على أمتين عظيمتين من أهل التحصيل والعقل قد أجمعوا على أمر وسبقوه في الزمان، وهو أشد الناس حرصاً على تآلفهم وإجابتهم واستمالتهم فأكذبهم وردّهم. ولو كان متقولاً لتهيّب ولم يقدم على ذلك خوفاً من أن يكون الأمر كما قالوا وكما ادّعوا فيبين كذبه ويرجع عنه من قد تبعه، لأن الأنبياء يجوز أن يقتلوا ويصلبوا بل قد قتل قوم منهم، وأيضاً

= جاء في إثبات نبوة النبي لأحمد بن الحسين الهاروني (333/ 944 ـ 411/ 1020)، ص ص153 ـ 154: «واختلف أهل العلم في كيفية التشبيه، فذهب الأكثر إلى أنه تعالى ألقى شبه عيسى صلى الله عليه على رجل من أصحابه فظنوا أنه عيسى. وهذا التأويل عندي سائغ. وذهب بعض العلماء إلى أن اليهود لمّا لم يجدوا عيسى لأن الله عز وجل كان قد رفعه إليه، أخذوا رجلاً من أصحابه فألبسوه مثل ثيابه وستروا وجهه ثم قتلوه وصلبوه وأوهموا الباقين أنهم قد قتلوا المسيح صلى الله عليه، والذين فعلوا ذلك من اليهود كانو عدداً يسيراً من رؤسائهم. وهذا أيضاً محتمل جائز».

(29) تثبيت دلائل النبوة، ص124؛ وانظر كذلك ص ص 133 ـ 134 من نفس المصدر.

فليس في قتل المسيح طعن عليه ولا قدح في أمره، وما به حاجة إلى مخالفتهم في ذلك، بل قد كان ينبغي أن يكون إلى تصديقهم في ذلك أحوج، ليكون تشنيعه على النصارى أقوى لأنهم قد اعتقدوا فيه أنه إله ورب وقد رأوه أسيراً مقهوراً في يد عدوّه ومصلوباً ومقتولاً، ويزيد شناعته على اليهود لأنهم قد قتلوا نبياً آخر مضافاً إلى غيره من الأنبياء الذين قد قتلوهم قبل المسيح. فتجنبه ﷺ هذا! كله مع الحاجة إليه وقال: قد ادّعوا أنهم قد علموا ذلك وليسوا به عالمين ولا متفقين، وما معهم فيه إلا الظن. . .»[30]. ويستوقفنا في هذا النص قوله بالخصوص «إن الأنبياء يجوز أن يقتلوا ويصلبوا بل قد قتل قوم منهم، وأيضاً «فليس في قتل المسيح طعن عليه ولا قدح في أمره» حيث يتعارض مع الرأي الشائع الذي مفاده أن إنكار القرآن للصلب راجع أساساً إلى القالب الذي صبّت فيه أخبار الأنبياء المتعاقبين ويكون فيه الله في كل مرة منقذاً لنبيّه من أعدائه[31].

وأخيراً يستدل عبد الجبار على فساد ما ادعاه اليهود والنصارى من الصلب بأنه لو شاع بين معاصري النبي و«علمه العقلاء» منهم علماً يقيناً لما اتبعوه وهم يعلمون أنه يكذب: «إذا كان العلم بذلك قد شاع في الأمم وعلمه العقلاء الذين سمعوا به لكان محمد ﷺ ومن كان في زمان من الأمم الذين صدّقوه واعتقدوا نبوته قد علموا ذلك لا محالة، فكيف ادّعى أن ذلك لم يكن؟ وهل يفعل هذا عاقل كائناً من كان، فكيف بعاقل يدّعي النبوة والصدق ويريد من الأمم كلها تصديقه واتباعه وهو أشد الناس حرصاً على إجابتهم؟ وكيف اتبعته تلك الجماعات من قريش والأوس والخزرج واليهود والنصارى مع كثرتهم في جزيرة العرب وهم يسمعونه يكذب ويبهت وهو يعلم أنهم يعلمون أنه قد كذب في ذلك؟ وهذا لا يكون مثله ولا يقع من العقلاء»[32].

إلا أن تأكيد صاحب التثبيت على عدم صحة خبر الصلب الذي ورد في

(30) المصدر نفسه، 123.

(31) انظر مثلاً: Pour répondre aux questions qu'on nous pose عدد VII، ص2.

(32) تثبيت دلائل النبوة، ص132.

الأناجيل لم يمنعه ـ خلافاً لما هو منتظر ـ من العودة إلى تلك الأناجيل نفسها ليستدل بها على أن الشخص الذي صلب ليس عيسى، فيقول: «على أن النصارى لو رجعت إلى أخبارها وإلى ما في أناجيلها الأربعة لعلمت أن المقتول المصلوب غير المسيح إذا كانت هذه الأناجيل معوّلهم»، ثم يروي ما جاء حسبه في الأناجيل ويدعّم ما ذهب إليه. وروايته هذه جديرة بأن نثبتها ـ على طولها ـ حتى يتسنى لنا تقييمها. وقد جاء فيها بالخصوص: «إن اليهود قصدوا في خميس الفصح إلى هيريدس صاحب فيلاطس ملك الروم وقالوا: هاهنا رجل منا قد أفسد أحداثنا وغرّهم، ولنا عليك في الشرط أن تمكننا ممن هذه سبيله لتنفذ حكمنا فيه. فقال لأعوانه: اذهبوا مع هؤلاء فهاتوا خصمهم. فخرج الأعوان مع اليهود فصاروا بباب هذا السلطان، فأقبل اليهود على الأعوان فقالوا لهم: هل تعرفون خصمنا؟ فقالوا: لا. فقال اليهود: ولا نحن نعرفه، ولكن امشوا معنا فإنا لا نعدم من يدلنا عليه.

«فمشوا، فلقيهم يهوذا سرخوطا، وكان أحد خواص المسيح وثقاته وكبار أصحابه وأحد الاثني عشر، فقال لهم: أتطلبون يسوع الناصري؟ قالوا: نعم. قال: فما لي عليكم إن أنا دللتكم عليه؟ فحلّ بعض اليهود عن دراهم كانت معه فعدّ ثلاثين درهماً وسلّمها إليه وقال: هذه لك. فقال لهم: هو كما قد علمتم صديقي وأستحيي أن أقول هذا هو، ولكن كونوا معي وانظروا إلى الذي أصافحه وأقبّل رأسه، فإذا أرسلت يدي من يده فخذوه.

«فساروا معه وقد كثر الناس ببيت المقدس واجتمعوا إليه لإقامة هذا العيد من كل مكان، فصافح يهوذا سرخوطا رجلاً وقبّل رأسه وأرسل يده من يده وغاص في الناس، فأخذه اليهود والأعوان، فقال المأخوذ: ما لكم ولي؟ وجزع جزعاً شديداً. فقالوا له: السلطان يريدك. فقال: مالي وللسلطان؟ فجاؤوا به فأدخلوه على هيريدس وقد طار عقله خوفاً وجزعاً وهو يبكي فما يملك نفسه، فرجمه (كذا، ولا شك أنه: فرحمه) هيريدس لما رأى به من الخوف، فقال لهم: خلوا عنه. واستدناه وأقعده وبسطه وسكّن منه وقال له: ما تقول فيما يدّعي هؤلاء عليك من أنك المسيح ملك بني إسرائيل، هل قلت هذا

أو دعوت إليه؟ فأنكر أن يكون قال هذا أو ادعاه، ومع هذا فما يسكن قلبه
وهيريدس يسكّنه ويقول له: اذكر ما عندك من حجة إن كان لك، فلا يزيد على
إنكاره وأنه لا يقول ذلك، وأنهم هم الذين يقولون ذلك لا هو، وأنهم قد
ظلموه بهذه الدعوى وتقوّلوا عليه. فقال هيريدس لليهود: ما أراه يوافقكم ولا
يقول ما تدّعونه، وما أراكم إلا متقوّلين عليه ظالمين له، هاتم الطست والماء
لأغسل يدي من دم هذا الرجل.

«ووجّه فيلاطس ملك الروم الكبير إلى هيريدس يقول له: بلغني أن اليهود رفعوا إليك خصماً لهم فيه أرب ومعرفة، فأنفذه إليّ لأفاتحه وأنظر ما عنده. فأنفذه إليه، فأدخل على فيلاطس وهو في حالة من الجزع والخوف والقلق، فسكّنه الملك وسأله عما ادعاه عليه اليهود من أنه المسيح، فأنكر أن يكون قال ذلك. ولم يزل يسائله ويباسطه ليذكر ما عنده وما معه وليسمع منه حكمة أو يستفيد منه أدباً أو وصية، فما وجد عنده شيئاً، ولا زاده على القلق والخوف والجزع والبكاء والانتحاب. فردّه إلى هيريدس وقال له: ما وجدت في هذا الرجل ما قيل فيه، وما عنده خير، ونسبه إلى النقص والغباء. فقال هيريدس: الآن هو الليل فاذهبوا به إلى الحبس. فذهبوا به.

«فلمّا كان من الغد بكر اليهود وأخذوه وشهروه تلك الشهرة وعذبوه ونالوه بأنواع العذاب، ثم ضربوه في آخر النهار بالسوط وجاؤوا به إلى مبطخة ومبقلة وصلبوه وطعنوه بالرماح ليموت بسرعة. وما زال يصبح بأعلى صوته وهو مصلوب على خشبة: يا إلهي أخذلتني؟ يا إلهي لِمَ تركتني؟ إلى أن مات.

«وإنّ يهوذا سرخوطا لقي اليهود وقال لهم: ماذا صنعتم بالرجل الذي أخذتموه أمس؟ قالوا: صلبناه. فتعجب من هذا واستبعده. فقالوا له: قد فعلنا وإن أردت أن تعلم ذلك فصر إلى المبطخة الفلانية. فصار إلى هناك، فلما رآه قال: هذا دم بريء، هذا دم زكيّ، وشتم اليهود وأخرج الثلاثين درهماً الذي أعطوه دلالة فرمى بها في وجوههم، وصار إلى بيته، فخنق نفسه»[33].

(33) المصدر نفسه، ص ص137 ـ 140.

وتثير هذه الرواية لخبر الصلب عدداً من الملاحظات:

أولاً: أنها ليست نقلاً حرفياً أميناً لما جاء في إنجيل بعينه، وإنما هي صياغة أخرى للخبر لا ندري هل هي من وضع عبد الجبار أم إنه نقلها من مصدر إسلامي ـ حسب المرجح ـ لم ير من المفيد الإحالة عليه؛

ثانياً: أنها وإن اتبعت إجمالاً إنجيل لوقا، إذ هو الوحيد الذي ذكر فيه مثول عيسى أمام هيرودس، فإنها اعتمدت كذلك على إنجيلي متّى ومرقس حيث كانا، مثلاً، قد سجّلا ـ دون لوقا ويوحنا ـ صياح عيسى وهو على الصليب: «إلهي، إلهي، لِمَ تركتني»[34]، وربما اعتمدت، بالإضافة إلى لوقا، على متّى فقط ـ دون مرقس ـ لأن خبر انتحار يهوذا الإسخريوطي لم يرد إلا فيه[35].

ثالثاً: أنها أهملت مثول عيسى أمام الحبر الأعظم والسنهدرين قبل تسليمه إلى بيلاطس[36] رغم احتواء هذه الحادثة على عنصر كان يتوقع من عبد الجبار استغلاله لأنه يتماشى مع منطق روايته، ألا وهو «جحود» بطرس أن يكون يعرف الشخص المقبوض عليه[37]؛

رابعاً: أن بينها وبين روايات الأناجيل فروقاً ذات بال، وتصبح تلك الفروق أخطاء إن كانت تدّعي حكاية ما يعتمد النصارى كما هو الحال هنا. من ذلك مثلاً:

1 ـ أن رؤساء اليهود هم الذين أرسلوا أعوانهم للقبض على عيسى، وليس هيرودس هو الذي تولى ذلك بطلب منهم؛

2 ـ أن بيلاطس هو الذي بعث عيسى إلى هيرودس وليس العكس؛

(34) متّى 27/ 46؛ مرقس 15/ 34.
(35) متّى 27/ 3 ـ 5.
(36) متّى 26/ 57 ـ 75 ـ 27/ 1 ـ 2؛ مرقس 14/ 53 ـ 72 ـ 15/ 1؛ لوقا 22/ 54 ـ 71 ـ 23/ 1؛ يوحنا 18/ 12 ـ 28.
(37) متّى 26/ 69 ـ 75؛ مرقس 14/ 66 ـ 72؛ لوقا 22/ 54 ـ 62؛ يوحنا 18/ 25 ـ 27.

3 - أن الذي غسل يديه من دم عيسى هو بيلاطس لاهيرودس،

4 - أن «خيانة» يهوذا سابقة للظرف الذي تدخّل فيه الوالي الروماني وليست بعد تكليفه الأعوان بالقبض على عيسى،

5 - أن يهوذا شنق نفسه، لا خنق نفسه،

6 - وخاصة أن الأناجيل لم تنفك من ذكر اسم عيسى (يسوع) على امتداد الأحداث، من القبض عليه إلى مثوله أمام رئيس الكهنة فبين يدي الوالي، الخ، بينما يتحدث القاضي عن «المأخوذ» وعن «الرجل» ويستعمل ضمير الغائب المفرد مما يوحي بأنه شخص غير عيسى. ويتأكد هذا التصرف - المقصود ولا شك - عند مقارنة وصية عيسى كما أوردها عبد الجبار وكما جاءت في إنجيل يوحنا: يقول صاحب التثبيت: «وفي الإنجيل أن المسيح كان قائماً في ناحية في موضع الصلب وأن مريم أم المسيح جاءت إلى الموضع فنظر إليها المصلوب فقال لها وهو على الخشبة: هذا ابنك، وقال للمسيح: وهذه أمك، وأن مريم أخذت بيده ومضت من بين الجماعة»[38]. ويقول يوحنا: «وكانت أم يسوع وأخت أمه مريم التي لكليوبّا ومريم المجدلية واقفات عند صليبه. فلما رأى يسوع أمه وبقربها التلميذ الذي كان يحبّه قال لأمه: يا امرأة هو ذا ابنك، ثم قال للتلميذ: هي ذي أمك. ومنذئذ أخذها التلميذ إلى بيته الخاص»[39].

حقاً، إن القارىء ليبقى في حيرة من أمره: كيف يمكن لرجل في مكانة عبد الجبار العلمية أن يجيز لنفسه التصرف في نصوص خصمه المقدسة حتى

(38) تثبيت دلائل النبوة، ص143. ويروي عبد الجبار في موضع آخر هذا النص بطريقة أخرى ويستغله للتشنيع على النصارى في اعتقادهم في الأناجيل بينما هي تثبت لمريم أولاداً غير عيسى من يوسف النجار، فيقول، ص201: «وفي أناجيلهم وأخبارهم أنه لما صلب جاءته أمه مريم ومعها أولادها يعقوب وشمعون ويهوذا فوقفوا حذاءه، فقال لها وهو على الخشبة: خذي أولادك وانصرفي. فما الذي بعد هذا في البيان أن مريم ولدت بعد المسيح من يوسف النجار هؤلاء الجماعة وكانوا إخوة المسيح من أمه؟ فأي فضيحة تكون أبشع من هذا؟».

(39) يوحنا 19/ 25 - 27.

تتلاءم وآراءه المسبّقة فيها وفي محتواها؟ بل ما قيمة النتائج التي يستخلصها إثر روايته السابقة لما يظنه خبر الصلب في الأناجيل حتى يقول: «فانظر كَم في هذا من عجب، منها إقرار اليهود والروم أنهم ما عرفوه، وأخرى أن الذي دلّ عليه لو كان ظاهر العدالة لما عرف بخبره ولا بشهادته شيء، وأخرى جزعه وقلقه وإنكاره، ولو كان هو المسيح لأخبر بذلك ولقال: أنا هو الذي بشّر بي الأنبياء، وإنني كذا وكذا، سيما والحاكم بينه وبين اليهود ملك الروم وهم أعداء اليهود، وكان قد أقام الحجة عليهم، هذا لو كان نبياً، فكيف وهو عند النصارى إله، فإن الأنبياء يبدؤون الدعوى والحجة عند من لم يسأل ذلك، فكيف بمن يسأل ويرغب إليهم؛ وأخرى أن يهوذا سرخوطا قال: هذا دم بريء، وبرىء منهم، ورد الدراهم، ورجع إلى بيته، وقتل نفسه ندماً على ما كان منه.

«فقلنا للنصارى: فكم في هذا من دلالة على أن المقتول المصلوب غير المسيح، فأنتم لا إلى حجج العقول ترجعون، ولا إلى ما كتبتم وسطرتم تتدبرون، ولا على ما نعلم تعوّلون، ولكنكم تمشون مكبّين على وجوهكم»[40].

أليس العجب من عجبه أولى؟ وكيف يستطيع نقد الآخرين لعدم تثبتهم في الأخبار بينما هو لم يكلّف نفسه مؤونة الرجوع إلى النص الذي يستشهد به مباشرة وأحسن الظن - فيما يبدو - بمن عرضه على طريقته الخاصة؟ وأغرب منه أن الروايات الإنجيلية تحتمل النقد فعلاً، وفيها من الاختلاف ومن العناصر التي يعسر قبولها، مثل عدم معرفة اليهود لعيسى واللجوء إلى أحد تلاميذه حتى يدلّهم عليه، ما يكفي لتبرير مؤاخذة النصارى على هشاشة الأصول الكتابية لمعتقدهم[41]. ونحن لا ندّعي بذلك أنه كان يستبله قارئيه، ولكنه وجد هذه

(40) تثبيت دلائل النبوة، ص141.

(41) أشار هـ. كوزين (H. Cousin) إلى أن ف. دي سواريز (Ph. De Suarez) نشر فصلاً سنة 1975م. يقدّم فيه الأحداث الأخيرة في حياة عيسى بطريقة يستغنى فيها عن الصلب: Le prophète assassiné، هامش 1 من الباب الرابع، ص ص238 - 239. وهو مثال من =

الرواية التي تستجيب لِما كان يرغب فيه لا شعورياً فتعطل حسه النقدي إزاءها ودوّنها مسروراً بالعثور عليها، مثلما استنجد برأي اليهود رغم إنكارهم لأن يكون عيسى نبياً ومسيحاً: «قالت طائفة من اليهود إن يسوع بن مريم، هو الذي يعتقد المسلمون والنصارى ربوبيته (كذا)، الذي صلب وقتل هو أبو يوسف النجار، وهو رجل من اليهود برّ تقي صارت له رئاسة في اليهود فحسده بعضهم للرئاسة وسعى به وأذلّه إلى أن قتل مصلوباً. وهو ما ادّعى ما يقوله النصارى ولا ما يقوله المسلمون من أنه المسيح وأنه نبي. قالوا: ألا ترون أنه قد سئل عن ذلك عند هيريدس وعند فيلاطس وأنكر ذلك كله! ولو كان نبياً لاحتج بحجة وآيات والبشارات به وأنه مولود من غير ذكر...»[42].

إن هذه «الطائفة من اليهود» تصرّح لا محالة، حسب القاضي نفسه، بأن عيسى «قتل مصلوباً»، ولكنه لا يريد أن يحتفظ من رأيها إلا بما يتلاءم مع نظريته، أي سلوك عيسى عند هيرودس وبيلاطس وعدم احتجاجه بأنه المسيح، فيعقّب عليه بقوله: «فاحفظ رحمك الله هذا، فإنه يؤكد الحال في أن المسيح لم يصلب وأن المصلوب غيره صلى الله عليه. وهو شديد على النصارى من كل وجه»[42م]!

وليست هذه القراءة الانتقائية مما اختص به القاضي عبد الجبار وحده، فابن ربّن الطبري والحسن بن أيوب يستشهدان بقول شمعون الصفا (=

= بين عديد الأمثلة على أن قضية الصلب ما زالت قائمة إلى يومنا هذا. وانظر من جهة أخرى الدفاع المستميت عن عدم صلب عيسى وإلقاء شبهه على غيره عند منصور حسين عبد العزيز، دعوة الحق أو الحقيقة بين المسيحية والإسلام، وخاصة الباب الثاني، في الحقيقة بين صلب المسيح أو عدم صلبه، ص ص37 ـ 392.

(42) تثبيت دلائل النبوة، ص142. والملاحظ أن الظاهرانية (Docétisme) تعتبر، كما رأينا في الباب الأول، أن المسيح لم يصلب في الحقيقة، من ذلك مثلاً أن بطرس يرى، في الرؤيا المنحولة المنسوبة إليه والتي عثر عليها أخيراً في نجع حمادى بمصر، صلب المسيح ولكن المسيح الحقيقي يقف إلى جانبه ويقول له: «هذا الذي يدقّون المسامير في يديه وقدميه هو جزؤه الجسماني، إنه البديل الذي يخضع للذل والذي أتى إلى الوجود في صورته، لكن انظر إليه وانظر إليّ». J.M. Robinson. (ed.), The Nag' Hammadi Library، ص334، ولكننا نستبعد رغم ذلك تأثر المسلمين بآراء هذه الفرقة.

(42م) تثبيت دلائل النبوة، ص143.

بطرس) في أعمال الرسل: «رجال بني إسرائيل، اسمعوا مقالتي: إن يسوع الناصري هو رجل ظهر لكم من عند الله بالقوة والتأييد والعجائب التي أجراها الله على يديه، وإنكم أسلمتموه وقتلتموه، فأقام الله يسوع هذا من بين الموتى»[43]، ولا يستنتجان منه أن اليهود أسلموا عيسى وقتلوه وأنه قام من بين الأموات حسب صريح عبارة هذا النص، وإنما يستدلان به على أن عيسى «رجل» وليس إلهاً: «فأي شهادة أبين وأفصح من هذا، وأي رجل عندكم أوثق من شمعون الصفا وهو يخبر كما ترون أن المسيح رجل وأنه من عند الله وأن الآيات التي ظهرت هي بأمر الله، وأن الله بعثه من بين الموتى!»[44]. فكأن أصحاب الردود يقرؤون النصوص بواسطة مرشح (filtre) لا يمرّ منه سوى ما يبحثون عنه فيها، وليس ذاك المرشح إلا القوالب الجاهزة التي هيأتها الثقافة العربية الإسلامية تدريجياً لأصحابها وتحجّر فيها فهم النصوص التأسيسيّة تحجراً لم يسلم منه إلا من عصم ربك.

وكما استنجد بالأناجيل وأعمال الرسل لإثبات عدم الصلب، استغلت «الأخبار المأثورة» لنقد بعض جوانب الروايات الإنجيلية، ولا سيما جزع عيسى من الموت، فيعقد ابن أيوب مقارنة بين سلوك عيسى وسلوك «شهداء» المسيحية ـ وجرجيس منهم بالخصوص ـ تدل في نظره على تهافت ما يُنسب إلى عيسى، فيقول: «ووجدنا الكتب تنبئ بأنه نيل من جورجيس ـ أحد من كان

(43) أعمال الرسل 2/ 22 ـ 24؛ وانظر كذلك 3/ 15؛ 4/ 10؛ 10/ 40.

(44) رد الطبري، ص33، وابن أيوب في الجواب الصحيح، 2/ 338. وانظر كذلك في نفس المصدرين والصفحتين الاستشهاد بأعمال الرسل 2/ 36: «واعلموا يا بني إسرائيل قولاً علماً يقيناً أن الله جعل يسوع هذا الذي قتلتموه رباً ومسيحاً»، فقد عقّب عليه ابن أيوب بأنه «يزيل تأويل من لعله أن يتأول في الفصل الأول أنه أراد بقوله الناسوت، لأنه يقول إن الله جعله رباً ومسيحاً، والمجعول مخلوق مفعول!»، وكذلك استشهاد علي الطبري ص ص33 ـ 34 من رده بلوقا 24/ 17 ـ 19. أما الرد المجهول المؤلف فقد نقد خبر الصلب من وجه آخر مبرزاً بالخصوص مناقضته لما جاء في التوراة من لعن المصلوب: «وزعمتم أن عيسى بعث موسى وأنزل عليه التوراة، وأنتم تجدون في التوراة أن كل مصلوب ملعون (تثنية الاشتراع 21/ 23). أفيلعن عيسى نفسه وقد علم أنه سيصلب كما زعمتم؟ معاذ الله أن نقول ذلك بل رفعه الله إليه...»، ص27.

على دين المسيح عليه السلام ـ من العذاب الشديد بالقتل والحرق والنشر بالمناشير ما لم يسمع بمثله في أحد من الخلق، ونال خلقاً كثيراً من تلاميذه أيضاً عذاب شديد. . . . وما أظهروا في حال من تلك الأحوال جزعاً ولا هلعاً، وهم بعض الآدميين التابعين له»[45].

وجودل النصارى في الانعكاسات اللاهوتية التي يمكن أن تكون للإيمان بالصلب في علاقته بعقيدتي التجسد والتثليث. فيتعلق الناشئ بتناقض القول بالصلب مع القول بألوهية المسيح مهما كانت الجهة التي مات بها ومهما كانت الاختلافات بين الفرق النصرانية في شأنه: «والذين زعموا أن البارىء ـ جلّ عما قالوا ـ مات وصلب ودفن، إن لم يدلّوا بهذا القول على أن البارىء قد ناله من ذلك ما ينال من فعل به مثل ذلك، فلا وجه لإطلاق القول، وإن دلّوا على ذلك فغير مشكوك في أن من مات فقد بطل ودثر، والأزلي لا يجوز عليه ذلك. ومن استثنى منهم القول فقال: «بجهة ناسوته» فلا بدّ له أن يكون أفاد بهذا القول أن البارىء نفسه قد مات بجهة من الجهات، فما يبالي أكانت تلك الجهة جهة ناسوته أو غير جهة ناسوته إذ كان هو نفسه الذي مات، وقد نعلم أن جميع ما يموت فليس يموت من كل جهة، لأنه ليس يموت بأن يذهب لونه ولا بأن ينتقض جسمه، من وجوه كثيرة لا يموت، وإنما يموت من الجهة التي يفقد منها. فليس لاستثناء الجهات في الشيء إذا مات وجه إذ كان ذلك ليس بمزيل عنه أن يكون قد مات. أولا يكون القول إن البارىء قد مات مفيداً أنه مات بل غيره، فليس لذكره في الموت وجه. ولا شيء أبين من هذا. والذين قالوا إن المسيح جوهران وقنومان ليقسموا كلامهم فيقولون: «مات من جهة ناسوته ولم يمت من جهة لاهوته» لا يخرجون بما فعلوه مما يلزم أصحابهم لأنه إذا كان المسيح هو البارىء والعبد جميعاً فسواء كانا جوهرين أو تركّبا جوهراً واحداً إذا قيل إن المسيح قد مات، لأن ذلك يوجب أنهما جميعاً اللذان لحقهما الموت، إن شاؤوا كان واحداً وإن شاؤوا كانا اثنين»[46].

(45) الجواب الصحيح، 2 ـ 321.

(46) الكتاب الأوسط في المقالات، ص ص83 ـ 84.

ويتساءل الباقلاني عن مصير الاتحاد زمن القتل مبيّناً أن موت المسيح يؤدي إلى فساد عقيدة النصارى سواء كان الاتحاد «باقياً موجوداً» أو أنه «بطل عند القتل والصلب»: «ويقال لجميعهم: خبّرونا عن اتحاد الابن بالجسد أكان باقياً موجوداً، في حال وقوع القتل والصلب به أم لا؟ فإن قالوا: كان باقياً موجوداً، قيل لهم: فالذي مات مسيح من طبيعتين ـ لاهوت هو الابن وناسوت هو الجسد ـ، فيجب أن يكون ابن الله القديم قد مات كما قتل وصلب، لأن جواز القتل والصلب عليه كجواز الموت. وإذا صار الابن عند القتل ميتاً لم يجز أن يكون في تلك الحال إلٰهاً، لأن الإلٰه لا يكون ميتاً ولا ناقصاً ولا ممن يجوز عليه الموت. ولو جاز ذلك عليه لجاز موت الأب والروح. وهذا ترك قولهم.

«وإن قالوا: إن الاتحاد بطل عند القتل والصلب، قيل لهم: فيجب انتقاض الاتحاد عند القتل والصلب. وهذا ترك قولهم: ويجب أيضاً ألا يكون المقتول مسيحاً لأن الجسد عند انتقاض الاتحاد ومفارقة المتحد به ليس بمسيح. وإنما يكون الجسد وما اتحد به مسيحاً مع ثبوت الاتحاد ووجوده، فإذا بطل كان المقتول المصلوب الواقع عليه الموت والدفن إنساناً، ولا معنى لقولهم إن المسيح قتل وصلب»[47].

أما ابن أيوب فيربط بين الصلب وولادة مريم لإلٰه، معبراً عن اشمئزازه من هذه المقالة: «إن قلتم إن المقتول المصلوب هو الله فمريم على قولكم ولدت الله ـ سبحانه وتعالى عما يقولون ـ، وإن قلتم إنه إنسان فمريم ولدت إنساناً. وفي ذلك أجمع بطلان شريعة إيمانكم»، ثم يستنكر ما «ينسبونه إليه من حبس وضرب وقذف وصلب وقتل» على أساس منافاته لصفة المسيح الإلٰهية عندهم: «فهل تقبل العقول ما يقولون من أن إلٰهاً نال عباده منه مثل ما تذكرون أنه نيل منه؟ فإن تأولتم أن ذلك حل بالجسم ـ وليس بالقياس يحتمل ذلك لما شرحناه من معنى اتحاد اللاهوت به ـ أفليس قد وقع بجسم توحّدت اللاهوتية

(47) التمهيد، ص ص97 ـ 98.

به وحلت الروح فيه، وقد انتخبه الله على ما تزعمون وتصفون لخلاص الخلق وفوّض إليه القضاء بين العباد في اليوم الذي يجتمع فيه الأولون والآخرون للحساب؟»[48]. بينما يسخر عبد الجبار من هذا المعتقد: «عجباً لإله يضرب على رأسه! وتعالوا فانظروا إلى الإله يلطم ويضرب على رأسه!»[49].

وفي خضم هذه الردود التي ينطلق فيها أصحابها من فرضيات غير مصرّح بها في كثير من الأحيان، والتي تردّد نفس المعاني بألفاظ متقاربة، إن لم تكن نفس الألفاظ، وتبقى في العادة في مستوى شكلي ولا تطرح إشكالية مقنعة، كان موقف إخوان الصفاء من ظاهرة الاعتقاد في الصلب مفاجأة سارة لمن كاد ييأس من العثور على رأي طريف، فكيف وقد ارتقى هذا الرأي إلى مستوى تحليل النفسية الجماعية! وقد جاء فيه بالخصوص: «من الآراء الفاسدة والاعتقادات المؤلمة لنفوس معتقديها رأي من يرى أن بارئه وإلٰهه روح القدس الذي قتلته اليهود وصلبت ناسوته وذهب لاهوته لما رأى ما نزل بناسوته من العذاب فتركه مخذولاً. ثم اعلم أن هذا الرأي والاعتقاد يكسب صاحبه غيظاً على القاتل وحنقاً، وعلى المقتول حزناً وغماً، ثم يبقى طول عمره متألمة نفسه معذّباً قلبه مشتهياً للانتقام من عدوّه، ثم لا يظفر بشهوته ويموت بحسرته وغصّته»[50]. وهذا الموقف لا يعني البتة أن إخوان الصفاء يتبنّون رواية الأناجيل لنهاية حياة عيسى، فكان تسجيلهم لها تسجيلاً أميناً، كما سبق أن رأينا، من باب الحكاية ليس إلا، ولكن الأمر الأساسي أنهم لم ينقدوها على أنها تدوين لأحداث تاريخية بل تفطنوا إلى المحتوى النفساني والرمزي للصليب فأبرزوا فساده من هذه الزاوية باعتباره من أهم محاور الإيمان المسيحي. وقد سلطوا بهذه الفقرة القصيرة من الأضواء على قضية الصلب أكثر مما سلطته الردود المطوّلة شبه الآلية التي تبسط المشكلة من وجهة نظر تاريخية فلا تصل إلا إلى المماحكة العقيمة.

(48) الجواب الصحيح، 2/ 319 ـ 3220.
(49) تثبيت دلائل النبوة، ص104.
(50) رسائل إخوان الصفاء، ط. القاهرة، 4/ 57 ـ 58.

القيامة

تلك إذن المواقف الإسلامية من حادثة الصلب، وإذا كان عيسى لم يصلب ولم يقتل عند أصحاب الردود فإن حديث القيامة يصبح بالطبع بلا معنى، ولذا لا نستغرب أن لم يحظ بعناية تذكر. إنه فقط من جملة «دعاوي النصارى» الباطلة، ومن باب «الكذب» الذي يؤكّدونه «بأن يجعلوا له عيداً في يوم بعينه»[51]. وإذا كان بولس يقول في رسالته الأولى إلى الكورنثيين: «إن كان المسيح لم يقم فكرازتنا إذن باطلة وإيمانكم أيضاً باطل»[52]، فإن المسلمين لم ينفكوا من التأكيد على بطلان ذلك الإيمان، فلا غرو أن يكون الأساس الذي قام عليه هو أيضاً محل إنكار ضمني[53].

ولئن كانت رواية اليعقوبي، هنا كذلك، تلخيصاً أميناً لما جاء في الأناجيل عن قيامة المسيح، فإن هذا التلخيص قد أفرغها عند أبي جعفر الطبري من محتواها وأصبحت «هبوطاً» من السماء بعد الرفع لا قيامة من القبر بعد الموت، رغم أن الخبر مبدئياً منسوب إلى النصارى عند الرجلين. فيقول اليعقوبي: «فلما كان يوم الأحد ـ فيما يقول النصارى ـ بكّرت مريم المجدلانية إلى القبر فلم تجده، فجاءت شمعان الصفا وأصحابه فأخبرتهم أنه ليس في القبر، فمضوا فلم يجدوه. وجاءت مريم ثانية إلى القبر، فرأت في القبر رجلين عليهما ثياب بياض، فقالا لها: لا تبكي! ثم التفتت خلفها فرأت المسيح، وكلّمها وقال لها: لا تدنينّ إليّ لأني لم أصعد إلى أبي، ولكن انطلقي إلى إخوتي وقولي لهم إني أصعد إلى أبي وأبيكم وإلٰهي وإلٰهكم، وإنه لمّا كان عشية الأحد جاءهم وقال لهم: السلام عليكم! كما أرسلني أبي كذلك أرسلكم، وإن غفرتم ذنوب أحد فهي مغفورة. فقالوا: هذا الذي يكلّمنا روح

(51) تثبيت دلائل النبوة، ص125.
(52) رسالة بولس الأولى إلى الكورنثيين، 15/ 14.
(53) يرى ابن ربّن الطبري أن حواريي المسيح قد قالوا إن الله أقام عيسى من بين الموتى ولم يدّعوا قط أنه يقيم أهل الدنيا كلهم بعد أن يموتوا، انظر رده على النصارى، ص31. وانظر رأي ميخائيل نعيمة في هذه القيامة، من وحي المسيح، 227 ـ 240.

وخيال! قال لهم: انظروا إلى آثار المسامير بإصبعي وإلى جانبي الأيمن. ثم قال لهم: طوبى للذين لم يروني وصدّقوا بي. وجاؤوه بقطعة سمك فأكل وقال لهم: إن أنتم صدّقتم بي وفعلتم فعلي، يحقّ ألا تضعوا أيديكم على مريض إلا برىء ولا يضره الموت. ثم ارتفع عنهم..»[54].

ويقول الطبري بإسناد إلى ابن إسحاق[55]: «والنصارى يزعمون أنه توفاه الله سبع ساعات من النهار ثم أحياه الله فقال له: اهبط، فانزل على مريم المجدلانية في جبلها، فإنه لم يبك عليك أحد بكاءها ولم يحزن عليك أحد حزنها، ثم لتجمع لك الحواريين فبثّهم في الأرض دعاة إلى الله فإنك لم تكن فعلت ذلك. فأهبطه الله عليها فاشتعل الجبل حين هبط نوراً، فجمعت له الحواريين فبثّهم وأمرهم أن يبلغوا الناس عنه ما أمره به الله. ثم رفعه إليه فكساه الريش وألبسه النور وقطع عنه لذة المطعم والمشرب[56]، فطار في الملائكة وهو معهم حول العرش[57] فكان إنسياً ملكياً سمائياً أرضياً، وتفرّق الحواريون حيث أمرهم...»[58].

(54) تاريخ اليعقوبي، 1/ 78 ـ 79.

(55) يقول عنه ابن النديم في الفهرست، ص105، بالخصوص: «مطعون عليه غير مرضيّ الطريقة... وكان يحمل عن اليهود والنصارى ويسميهم في كتبه أهل العلم الأول. وأصحاب الحديث يضعفونه ويتهمونه...».

(56) تلميح إلى اعتقاد النصارى بأن نعيم الآخرة غير مادي.

(57) لاحظ الفرق بين هذه العبارة الإسلامية وعبارة شريعة الإيمان المسيحية: «وجلس عن يمين أبيه».

(58) تاريخ الطبري، 1/ 602 ـ 603. أما الرواية التي أثبتها الطبري في تفسيره، 6/ 13، عن وهب بن منبه فقد جاء فيها: «... فرفعه الله إليه وصلبوا ما شبّه لهم (كذا)، فمكث سبعاً، ثم إن أمه والمرأة التي كان يداويها عيسى فأبرأها الله من الجنون جاءتا تبكيان حيث كان المصلوب، فجاءهما عيسى فقال: علام تبكيان؟ قالتا: عليك. فقال: إني قد رفعني الله إليه ولم يصبني إلا خير، وإن هذا شيء شبّه لهم، فأمرا الحواريين أن يلقوني إلى مكان كذا وكذا. فلقوه إلى ذلك المكان أحد عشر وفقد الذي كان باعه ودلّ عليه اليهود، فسأل عنه أصحابه، فقالوا إنه ندم على ما صنع فاختنق وقتل نفسه. فقال: لو تاب لتاب الله عليه. ثم سألهم عن غلام يتبعهم يقال له: «يحنّا» فقال: هو معكم، فانطلقوا؛ فإنه سيصبح كل إنسان منكم يحدّث بلغة قوم، فلينذرهم وليَدْعُهم».

وبذلك تكون كل رواية تدور في فلك منطق معيّن: فالصلب قد عقبه الموت فالقيامة في حالة، والرفع إلى السماء دون صلب أو موت تلاه الهبوط منها في حالة ثانية. ولكن المدافعين عن كلتا الحالتين لم يكونوا واعين باشتراكهما في الانتساب إلى الضمير الميثي الذي يقبل بدون أية صعوبة أن يقوم الموتى من قبورهم وأن يسلك إنسان سبيل السماء صعوداً وهبوطاً مثلما ينتقل على وجه الأرض جيئة وذهاباً.

الفداء

فكيف كان شأن أصحاب الردود مع عقيدة الفداء؟ إنّ أوفى عرض لهذه العقيدة نجده في رد الحسني، وقد تولى فيه تقديم النظرية المسيحية الكلاسيكية التي تتمحور حول اشتراء الابن للبشر من أبيه عن طريق الصلب، وتكفيره بذلك عن الخطيئة التي ارتكبها آدم وورثتها ذريته. يقول القاسم بن إبراهيم: «وقالت فرق النصارى كلها مع اختلافها وافتراق أقوالها: إن سبب نزول الابن الإلهي الذي نزل من السماء رحمة للبشر ومحافظة على الرسل والأنبياء، قالوا: من أجل خطيئة آدم، فإنه لمّا أخطأ وأكل من الشجرة التي نهاه الله عنها فعصى، تبرأ الله تبارك وتعالى منه وأسلمه إلى الشيطان باتباعه له.

«قالوا: فكان في حيّز الشيطان ودار ملكه. وكذلك زعموا كان معه فيها جميع ولده يحكم فيهم الشيطان بما أحب من حكمه. قالوا: وكان فيما ملك الشيطان من آدم ونسله أنفس كثيرة من أنبياء الله ورسله... قالوا: فتلطف الابن واحتال لاستخراج تلك الأنفس من يد الشيطان، فلبس لذلك ومن أجله جسداً آدمياً ليكون بما لبس منه عن الشيطان خفيًا، فتنكّر الابن بذلك له لكي لا يحترس الشيطان منه فلا ينفذ منه مكره...»[59].

«قالوا: وذلك كله فإنما كان الابن يبذل لنفسه للصلب ولما لقي من الأذى قبله والنصب إحساناً من الابن إلينا وكرماً ورأفة من الابن بنا ورحمة. قالوا

(59) لم نعثر فيما اطلعنا عليه من المصادر المسيحية على هذا التبرير للتجسد بأنه قصد التنكر والاحتراس من الشيطان ومن باب المكر.

فاشترى الابن البشر من أبيه بما وصل من الأذى والصلب إليه. وذلك ـ زعموا ـ أن أباه لم يكن في حكمه وعدله أن يظلم الشيطان ما جعل له من آدم وولده أن صاروا إلى طاعة الشيطان وأمره لأنه قال للشيطان ـ فيما يزعمون من المقال ـ: كل من اتبعك فهو لك. قالوا: فلذلك اشترانا الابن من أبيه بالعدل، وغلب الشيطان على ما كان في يده منا بالمكر. فلما استخرج آدم ونفوس الرسل والأنبياء صعد بعد فراغه من معاملة الشيطان إلى السماء بعد أربعين يوماً مرّت به بعد الذي كان من صلبه. قالوا: فجلس عن يمين أبيه تاماً بكلّيته وجسده وجميع ما فيه من اللاهوت والناسوت وكل ما كان فيهما ولهما من النعوت. قالوا: وسينزل أيضاً مرة أخرى فيدين الأحياء والأموات عند فناء الدنيا...»[60].

ويمكن اعتبار هذا العرض في جملته موضوعياً، وخاصة إذا قورن مثلاً بالتحامل الذي يبديه علي الطبري وبعرضه الكاريكاتوري، حيث يقول في آخر كتاب الدين والدولة إن من النصارى «طائفة تزعم أن الله لما رأى الشيطان قد علا شأنه واستفحل أمره وعجز الأنبياء عن مناوأته وجد ابناً له أزلياً قديماً منفرداً بخلق الخلائق كلها، فدخل في بطن امرأة ثم ولد منها ونشأ وناهض الشيطان فأخذه الشيطان وقتله ثم صلبه على يدي شرذمة من أحزابه»[61].

ولم تكن سائر العروض لعقيدة الفداء عند النصارى إلا مدخلاً شديد الإيجاز للرد عليها في كثير من السخرية والازدراء، فلا نعثر على مجادلات كلامية كالتي أثارتها عقيدتا التثليث والتجسد. إنّ الأمر مفروغ منه عند المفكرين المسلمين وظاهر الفساد لا يستدعي سوى إبراز استحالته وتناقضه والتركيز على بعض النتائج المترتبة عليه كي يتأكد القارىء من شناعته. فهو أولا غير لائق بالخالق لأنه يقتضي أنه مكّن الشيطان من نفسه: «وقد قال قوم من النصارى إن الله أراد[62] بنزوله ورجوعه إلى السماء أن يشرّف بذلك جنس الناس حقيقاً.

(60) رد الحسني، 17 ـ 18. وجدير بالملاحظة أن الحسني لم يرد على النصارى في هذا الغرض رغم وعده بذلك، ص18.

(61) الدين والدولة، ص141.

(62) في النص المطبوع: «إن الله لمّا أراد». ولمّا تبدو لنا زائدة.

ولئن كان صعود إنسان واحد إلى السماء شرفاً بهذا لأهل الأرض أجمعين فإن[63] انحطاط خالق الدنيا ونزوله لمحاربة الشيطان وإمكانه إياه من نفسه حتى قتل عار ومنقصة لأهل السماوات والأرض»[64].

والفداء من ناحية ثانية يعني القضاء على الخطيئة وإنقاذ الناس من براثن الشيطان بينما حصل عكس ذلك تماماً حسب منطق التصور المسيحي في نظر المسلمين: «وقد ذكروا أن سبب نزوله إنما كان لحلّ الناس من إصر الخطيئة، ثم زعموا أنه صار هو نفسه أسيراً وجاء مغيثاً للناس فصار مستغيثاً بالله من الشيطان... وإنّ من أعجب العجب اضطرار الخالق الأزلي إلى أن أنزل ابنه الأزلي من السماء ثم يرسله إلى الشيطان على يدي روحه الأزلية القاهرة ليمتحنه الشيطان ويهينه. ومَن ذا الذي أوجب عليه ذلك وما كان دركه ودرك خلقه فيه؟ وما أحسب أن هاجياً[65] هجا الله تبارك وتعالى مذ قامت الدنيا، ولا مدح الشيطان مادح أكثر مما يقوله النصارى من ذلك! وذلك أن مدار الشريعة والتسابيح التي تقرؤها في كل يوم على أن الله وابنه وروحه صاروا إلى الشيطان ومعهم الملائكة والسماويون وخيار أهل الأرض أجمعين ونهضوا لمحاربة الشيطان وقمعه وإبطال الخطيئة ودفع الموت عن الناس كافة، فلم يلقوا[66] ما أرادوا بل زادوا الشيطان تمرداً واجتراء على الله وأمناً من أخذه، لأن الشيطان لمّا سلم من أعدائه ودام على حاله خلا له الجو وصفا له الكدر وأفرج عنه الروع، ولأن الحزن انجلى[67] عن ابن الله فيما يقولون فصار أسيراً لهم قتيلاً»[68].

(63) في النص المطبوع كذلك: «لأن». وقد نصب خبر إن فأثبت «عاراً» عوض «عار».

(64) رد الطبري، ص20.

(65) في النص المطبوع: وما أحسبت أنّ هاج.

(66) في الطبعة كذلك: فلم يلتقوا.

(67) أثبت في النص المطبوع: انجلب.

(68) المصدر نفسه، ص21. وانظر أيضاً ص27، حيث يؤكد على فشل ابن الله في إبطال الخطيئة.

فعيسى إذن قد عجز عن تحقيق ما جاء من أجله وعن «ربط الشيطان عن بني آدم»: «وقد علمتم أن من لم يؤمن بعيسى ويتبعه ويصدّق به من الأمم كلها ممن صدّقه وآمن به، فهلا ربط عيسى الشيطان عنهم وهداهم جميعاً!»، وعلّق بالخصوص عن «ربط الشيطان عن نفسه»: «وقد زعمتم أن الشيطان هو دلّ على عيسى وسلطهم عليه وأمكنهم منه[69]، فهلا ربط عيسى الشيطان عن نفسه وامتنع منه، إن كان الشيطان هو فعل ذلك به كما زعمتم! معاذ الله أن يفعل الله ذلك. عيسى أكرم على الله من أن يفعل ذلك به ولكنكم قوم تجهلون»[70]. وفي هذا النطاق بالذات استغلت تجربة إبليس لعيسى في البرّية[71]، فأثبت نصها عن متّى كل من ابن أيوب وعبد الجبار[72]، واستدل كلاهما بهذا النص على عدم ألوهية المسيح من جهة، وعلى عدم صحة دعوى النصارى في بطلان الخطيئة بمجيء المسيح من جهة أخرى، إذ لو كان له سلطان على الشيطان لما كان لتلك التجربة معنى. وهكذا يرمى عصفوران بحجر واحد، لكن يتناسى في نفس الوقت أن عيسى عند النصارى إله وإنسان، فالتجربة إذن لناسوته لا للاهوته، وأن الفداء عندهم لم يتحقق إلا بموت المسيح، حيث كان موته المأسوي هو الذي كفّر به عن الخطيئة الأولى.

وربما تجاوز الأمر «التناسي» إلى نوع من الخلط بين الخطيئة الأولى، والخطايا والآثام عامة، وإلى تشويه لمفهوم «إبطال الموت»، وكأن النصارى يقصدون به الخلود المادي في هذه الدنيا. وهو ما يقوم به نصراني أسلم ويفترض فيه الإلمام بحقيقة العقائد المسيحية، فيخاطب الحسن بن أيوب إخوانه القدامى في الدين قائلاً: «ووجدناكم تذكرون أن المسيح نزل من السماء فأبطل بنزوله الموت والآثام. فإن العجب ليطول من هذا القول وأعجب منه مَن قبله ولم يتفكر فيه... لأنه إن كانت الخطيئة بطلت بمجيئه فالذين قتلوه إذن

(69) انظر في هذا الصدد لوقا 22/ 3.
(70) الرد المجهول المؤلف والعنوان، 28 ـ 29.
(71) متّى 4/ 1 ـ 22 بالخصوص. وانظر مرقس 1/ 12 ـ 13 ولوقا 4/ 1 ـ 13.
(72) الجواب الصحيح، 2/ 324 ـ 325؛ تثبيت دلائل النبوة، 165 ـ 166.

ليسوا خاطئين ولا مأثومين لأنه لا خاطىء بعد مجيئه ولا خطيئة، وكذلك أيضاً الذين قتلوا حوارييه وأحرقوا أسفاره غير خاطئين وكذلك من يراه من جماعتكم منذ ذلك الدهر إلى هذا الوقت يقتل ويسرق ويزني ويلوط ويسكر ويكذب ويركب كل ما نهى عنه من الكبائر وغيرها غير خاطئين ولا مأثومين. فمن جحد ذلك فليرجع إلى التسبيحة التي تقرأ بعقب كل قربان وهي أن «يا ربنا الذي غلب بوجعه الموت الطاغي» وفي الأخرى التي تقال في اليوم الجمعة الثانية (كذا) من الفصح: «إن فخرنا بالصليب الذي بطل به سلطان الموت وصرنا إلى الأمن والنجاة بسببه»، وفي بعض التسابيح: «بصلوات ربنا يسوع المسيح بطل الموت وانطفأت فتن الشيطان ودرست آثارها». فأي خطيئة بطلت وأي فتنة للشيطان انطفأت؟ أو أي أمر كان الناس عليه قبل مجيئه من المحارم والآثام تغير عن حاله؟»[73].

ويردف هذا الخطاب الذي اعتبر فيه أن النصارى قد قبلوا «المحال الظاهر الذي لا خفاء به عن الصبيان» بالاستشهاد بنصين من إنجيل متّى[74] يفيدان في رأيه «خلاف قول علمائهم ما قالوا» وأنه ما «أدخل [أهل الميسرة] النار إلا خطاياهم التي ركبوها» ولا «صار [أهل الميمنة] إلى النعيم إلا لأعمالهم الجميلة التي قدّموها بتوفيق الله إياهم». ويصل بذلك إلى النتيجة الحتمية: أن «من قال إن الخطيئة قد بطلت فقد بهت وخالف قول المسيح وكان هو من الكاذبين»[75].

كما ينتقد ابن أيوب في سياق آخر دينونة المسيح للناس ويرى فيها كفراً وشركاً بالله، فيقول بالخصوص: «وتشهدون عليه في الإنجيل بقوله إنه يصعد [إلى] السماء ويجلس عن يمين أبيه ويدين الناس يوم الدين ويجازيهم بأعمالهم ويتولى الحكم بينهم، وإن الله عزّ وجلّ منحه ذلك إذ كان لا يراه أحد من

(73) الجواب الصحيح، 2/ 330 ـ 331.
(74) متّى 7/ 22 ـ 23 و25/ 31 ـ 46 ملخصاً.
(75) الجواب الصحيح، 2/ 331 ـ 332. وقد استشهد عبد الجبار في التثبيت، ص194، بمتّى 25/ 31 ـ 46 فقدّمه بأنه: «من عجيب أمورهم» وعقّب عليه بأنه: «نصّ واضح ببراءته (أي المسيح) منهم وعداوته لهم».

خلقه في الدنيا ولا في الآخرة. فإن كان هذا الجالس للحكومة بين العالمين يوم الدين والقاعد عن يمين أبيه هو شخص قائم بذاته لا يشك فيه هو الجسد الذي كان في الأرض المتوحّد به الربوبية، فقد فصلتم بين الله تبارك وتعالى وبينه وبعّضتموه باجتماعهما في السماء شخصين متباينين أحدهما عن يمين صاحبه، وهذا كفر وشرك بالله عز وجل. وإن كان جسداً خالياً من الإلهية وهي الكلمة وقد عادت إلى الله كما بدأت منه، فقد زال عنه حكم الربوبية التي تنحلونه إياها»[76].

وأخيراً كان انحدار المسيح إلى الجحيم لتخليص النفوس من قبضة إبليس[77] محل مؤاخذة شديدة من قبل بعض أصحاب الردود، لا سيما وأن فيمن ماتوا أنبياء وصالحين لا يقبل المسلمون أن تكون نفوسهم تحت سلطة الشيطان مهما كانت الأسباب والدواعي: «وزعمتم من غرتكم بالله وجهالتكم بأمره أنه من مات من النفوس منذ خلق آدم كانت عند إبليس رأس الخطيئة يسلط عليها ويحكم فيها حتى جاءه عيسى فانتزعها منه وغلبه عليها. وكان في تلك النفوس نفس آدم ونوح وإبراهيم وموسى وأنفس من أكرم الله من أنبيائه وصالح خلقه الذين كانوا يطيعون الله ويعبدونه ويعملون له ويعادون إبليس ويكفرون به. أفما كان إبليس ليعذب تلك النفوس الصالحة وقد قدر عليها بعد تركهم إياه وكفرهم به، ويرحم النفوس الكافرة التي كانت تعبده وتؤمن به وتعمل له؟! ما كان الله سبحانه وبحمده ليستخزن إبليس على أنفس أنبيائه وصالح خلقه الذين يعبدونه ولا ليسلطه عليهم، وما كان الشيطان ليغلب الله على تلك النفوس فأمن قدرة الله وسلطانه. سبحان الله ما أضل من قال هذا بقدرته وسلطانه ﴿إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾[78]».

ويمكن أن نتبيّن من مختلف الردود على النصارى في عقيدة الفداء

(76) الجواب الصحيح، 2/ 352 ـ 353.

(77) انظر مثلاً أعمال الرسل 2/ 27؛ رسالة بولس إلى الرومانيين 10/ 7؛ رسالة بطرس الأولى 3/ 19، الخ.

(78) الرد المجهول المؤلف والعنوان، ص28 والآية المضمنة في آخر الفقرة هي الذاريات 51/ 8 ـ 9.

عاملين أساسيين دفعا المفكرين المسلمين إلى رفض هذه العقيدة. أولهما أن وضعية الخاطىء هي الوضعية العادية للمسيحي بينما ينكر الإسلام هذا الشعور بالإثم إنكاراً مطلقاً[79]، ويوفّر على الإنسان المركّبات الناتجة عنه في سائر مجالات الحياة، من صلاته بالشريعة إلى علاقاته الجنسية[80]. وثانيهما أن التصور الإسلامي لله يقوم على أنه تواب غفور رحيم، فلا مجال فيه لإله فاد، وبالتالي لإله حقود يؤاخذ عباده على خطيئة ما ارتكبت في حقه، حتى وإن كانت محبته لهم من ناحية أخرى هي الدافع إلى تخليصهم من تبعاتها.

وعلى صعيد آخر، لا شك أن مفهوم التاريخ في الإسلام يحتوي على فترات ممتازة هي التي يبعث فيها الله أنبياءه ورسله، ولكنه يرفض تقسيم التاريخ إلى عهدين متقابلين ـ ما قبل المسيح وما بعده ـ تختلف فيهما المنزلة البشرية اختلافاً جذرياً كما هو الشأن في التصور المسيحي. ولذا لا تبلغ المقابلة بين «الجاهلية» والإسلام، رغم أهميتها في الضمير الإسلامي، الدرجة والحدة اللتين تتميز بهما المقابلة بين وضع البشر قبل صلب المسيح وقيامته ووضعهم بعد سلوكه الفادي، بل يجدر القول إن الفارق هنا نوعي وليس في الدرجة فحسب.

هكذا إذن يمكن أن نفهم كيف يؤدي نفي ألوهية المسيح بصفة طبيعية إلى نفي الفداء أي إلى نفي ما يرمز إليه الصلب وما اكتسبه من أبعاد في المنظومة اللاهوتية المسيحية[81]، ولماذا يربط القرآن بين حادثة الصلب ـ أو عدمه ـ،

(79) انظر في هذا المجال: G.C. Anawati, La notion de «péché originel» existe-t-elle dans l'islam? وخاصة ص39.

(80) راجع في هذا الصدد أطروحة بوحديبة: Islam et sexualité.

(81) جاء في رد الجاحظ على النصارى، ص26: «وليس بحكيم من ابتذل نفسه في توقير عبده ووضع من قدره في التوفر على غيره. وليس من الحكمة أن تحسن إلى عبدك بأن تسيء إلى نفسك وتأتي من الفضل ما لا يجب بتضييع ما يجب... ولم يحمد الله ولم يعرف إلٰهيته من جوّز عليه صفات البشر ومناسبة الخلق ومقاربة العباد. وبعد، فلا يخلو المولى في رفع عبده وإكرامه من أحد أمرين: إما أن يكون لا يقدر على كرامته إلا بهوان نفسه، أو يكون على ذلك قادراً مع وفارة العظمة وتمام البهاء. وإن كان لا يقدر على رفع قدر غيره إلا بأن ينقص من قدر نفسه فهذا هو العجز وضيق الذرع، وإن كان على =

وصعود عيسى إلى السماء ورفعه، مع السكوت عن قيامته من بين الأموات، بينما يضفي النصارى على الصلب معناه بربطه بالقيامة.

إلا أن ما يثير الاستغراب هو اقتصار كافة الردود على نفي الصلب ودحض الفداء دون التوقف عند وفاة عيسى ورفعه كما ينص عليهما القرآن[82]. كنا ننتظر أن يكون الوحي أسوة لأصحاب الردود في تقديم بديل للنظرية المسيحية فلا يكتفون بالنقد السلبي، ولكن يبدو أن هذا البديل لم يكن واضحاً في الأذهان بما فيه الكفاية كما يدل على ذلك اختلاف المفسرين في تأويل معنى الوفاة، فقال بعضهم: «هي وفاة نوم. وكان معنى الكلام على مذهبهم: إني منيمك ورافعك في نومك»، وقال آخرون: «معنى ذلك: إني قابضك من الأرض فرافعك إليّ» فيكون شأن عيسى كشأن إدريس (أخنوخ) الذي رفع ولم يمت[83]، وقال فريق آخر: «معنى ذلك: إني متوفيك وفاة موت». ويستند هذا القول إلى ما يروى عن ابن عباس ووهب بن منبه من أن «الله توفّى عيسى ابن مريم ثلاث ساعات من النهار حتى رفعه إليه». ويفيد قول رابع أن الرفع سابق للوفاة وأنها ستكون بعد نزول عيسى في آخر الزمان وقتله الأعور الدجال[84].

والملاحظ أن الردود إلى آخر القرن الرابع/العاشر سكتت كذلك سكوتاً تاماً عن الدور الذي تنسبه بعض الأحاديث النبوية إلى عيسى قبيل قيام الساعة[85]. ولئن كان من المرجح أن هذه الأحاديث المتعلقة بنزول عيسى قد وضعت في الأوساط السنية بمثابة ردّ الفعل إزاء اعتقاد الشيعة في المهدي

= ذلك قادراً فآثر ابتذال نفسه والحط من شرفه فهذا هو الجهل الذي لا يحصل. والوجهان عن الله جل جلاله منفيّان».

(82) آل عمران 3/ 55 والنساء 4/ 158 بالخصوص.

(83) تفسير الطبري، 16/ 96.

(84) المصدر نفسه، 3/ 289 ـ 291.

(85) انظر مثلاً صحيح البخاري، 3/ 178 و4/ 205: «لا تقوم الساعة حتى ينزل فيكم ابن مريم حكماً مقسطاً فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويفيض المال حتى لا يقبله أحد»؛ وكذلك تفسير الطبري، 4/ 291 و6/ 22، حيث أثبت عدة أحاديث في هذا الغرض مروية عن أبي هريرة خاصة.

المنتظر[86]، فإنه لا مراء في أن انتظار عودة المسيح إلى الأرض قد كان شائعاً في الأوساط الإسلامية والشعبية منها على الأقل[87].

ونود في ختام هذا الفصل أن نشير إلى حقيقتين يعسر على الباحث المعاصر إهمالهما رغم ما يمكن أن تثيراه من حرج لدى من يخشى النقد الذاتي وإعادة النظر في المسلّمات المحنّطة: الحقيقة الأولى أن نفي القرآن لصلب اليهود لعيسى لم يفهم إلا على أساس أنه تقرير لواقع تاريخي، وبذلك جرّد النص المقدس من أبعاده الأخرى المحتملة والتي لا شأن للتاريخ فيها. وإذا كانت الرواية المسيحية لنهاية حياة عيسى تثير عدداً من المشاكل من المشروع الخوض فيها[88]، فلا ينبغي أن يكون الخوض في المشاكل التي تثيرها النظرة الإسلامية إلى تلك الأحداث أقل مشروعية، لا سيما إذا كان جلياً أن بعض عناصرها تنتمي بلا ريب إلى خصائص الضمير الميثي مثلما هو الشأن في مسألة رفع عيسى.

والحقيقة الثانية أن التأويل الرسمي في الإسلام لنهاية حياة عيسى لم يمنع اللاشعور الجماعي من الاحتفاظ بأنموذج الصلب الذي رسمته الأناجيل، فبرزت ملامحه بصفة خاصة في بعض الروايات التي سجلت مأساة الحلاج على نفس النمط الذي دوّن به النصارى محنة عيسى[89].

(86) انظر Massignon, La passion de Hallag، 1/ 104 و195.

(87) من ذلك مثلاً ما أثبته المقدسي في أحسن التقاسيم، ص81: «وقد اختلف الناس في ترتيب قبر النبي ﷺ وصاحبيه: في رواية النبي، من ورائه أبو بكر ومن ورائه عمر، وفي رواية مالك بن أنس: النبي غربي البيت، إزاءه فضاء، خلف النبي أبو بكر، خلف الفضاء عمر، والفضاء هو الذي ذكر لعمر بن عبد العزيز فلم ير نفسه له أهلاً، ويقال: فيه يقبر عيسى عم».

(88) انظر أنموذجين لهذا البحث، أحدهما من منطلق إيماني مسيحي والآخر من منطلق «عقلاني ملحد» في: H. Cousin, Le prophète assassiné و L. Rougier, La genèse des dogmes chrétiens.

(89) انظر مثلاً رواية ابن خفيف لصلب الحلاج في: Massignon, Textes inédits، ص ص 63 ـ 64.

وهاتان الحقيقتان مجتمعتين تدلان على أن كل بحث اليوم في موقف الفكر الإسلامي من المسيحية لا بد أن يأخذ بعين الاعتبار عدداً من المعطيات التي ما كان أصحاب الردود مؤهلين، بحكم عصرهم وثقافتهم للانتباه إليها، ولا عذر الآن البتة في تجاهلها.

وإذا كنا في الفصول السابقة قد رأينا عرَضاً أن موقف المفكرين المسلمين من العهد الجديد ومن دور البشر في تكييف العقائد المسيحية على النحو الذي عرفه المسلمون كان المنطلق في الاعتراض على تلك العقائد، فقد حان الوقت لتحليل ما جاء في الردود عن كتب النصارى المقدسة ومحاولة تقييمه.

الكتب المقدسة

يجدر بنا قبل النظر في موقف المسلمين من الكتب المقدسة عند النصارى أن نتبيّن ماذا كانوا يعرفونه عنها، فنلاحظ أولاً أن لفظ: «الإنجيل» بصيغة المفرد قد ورد اثنتي عشرة مرة في القرآن في سور كلها مدنية[1]. وقد نصّت آيتان منها على أن عيسى أوتي إياه: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾[2]، ووصف هذا الذي أوتيه بالبيّنات: ﴿وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾[3]، وكذلك بالكتاب: ﴿قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا﴾[4]، على غرار ما أنزل على إبراهيم وموسى ومحمد[5].

ولئن ذَكر القرآن صراحة مثلاً ورد في الإنجيل: ﴿وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ...﴾[6]،

(1) آل عمران 3/3، 48، 65؛ المائدة 5/46، 66، 68، 110؛ الأعراف 7/157؛ التوبة 9/111؛ الفتح 48/29؛ الحديد 57/27.

(2) المائدة 5/46. وانظر الحديد 57/27.

(3) البقرة 2/87، 253.

(4) مريم 19/30.

(5) ذكر «الكتاب» 230 مرة في القرآن، انظر محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، في هذه المادة.

(6) الفتح 48/29، قارن بمثل الزارع في متّى 13/1 ـ 9. وربما كانت الآية 13 من سورة الحديد 57 صدى لمثل العذارى العشر في متّى 25/1 ـ 13.

فإنّ ما جاء فيه عن أشخاص يحيى ومريم وعيسى يشبه من وجوه عديدة ما أثبتته عنهم الأناجيل «المقننة» أو «المنحولة». وهكذا يكون الانطباع الذي يخرج به القارىء المسلم أن هناك تماثلاً كاملاً بين الإنجيل والقرآن من حيث كان كل منهما رسالة من الله أوحي بها إلى رسوله كي يبلّغها إلى الناس ويدعوهم إلى الحكم بما فيها[7]. وما كانت هذه الفكرة عن الإنجيل لتثير أية مشكلة في ذهن الجيل الإسلامي الأول ما دام القرآن عنواناً على التعاليم التي أوحي بها إلى الرسول طيلة نحو من عشرين سنة، ولكن ما أن دوّنت تلك التعاليم في مصحف واحد رسمي خشية «أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى»[8]، حتى أصبح الفارق بين الكتابين بارزاً للعيان ولم تزده الأيام إلا اتساعاً مع التنظير للخصوصية القرآنية والاطلاع على الأناجيل المتداولة عند النصارى وعلى عقائدهم.

لم يعرف الجيل الثاني من المسلمين إذن والأجيال اللاحقة القرآن إلا في صيغته المدوّنة، مصحفاً يحتوي على سور وآيات مرتبة ترتيباً نهائياً، فلا غرابة أن يتصوّروا الإنجيل على شاكلته[9]، وأن يسقطوا عليه الطريقة التي احتفظ بها بالرسالة المحمدية على أنها الطريقة الوحيدة الجديرة بالوحي الإلٰهي. إلا أن طبقات كثيفة من الظلام تحجب عنا في الحقيقة تطور النظرة الإسلامية إلى الأناجيل على امتداد قرابة قرنين كاملين، أي قبل انتشار حركة التدوين التي وصلتنا آثارها، بل إننا لا نستطيع الجزم بشيء في صحة الأحاديث المنسوبة إلى النبي والتي لا يستبعد أنها موضوعة من قبل بعض النصارى الذين أسلموا أو المسلمين الذين أمكنهم الاطلاع على كتب النصارى. فكيف نفسّر مثلاً وجود الحديث القدسي الشهير: «أعددت لعبادي ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا

(7) انظر المائدة 5/ 47، 66 ـ 68.

(8) صحيح البخاري، 6/ 226؛ ابن النديم، الفهرست، ص27.

(9) انظر مثلاً الحديث الذي أثبته الواحدي (ت . 467/ 1075) في أسباب النزول، ص10: «نزلت صحف إبراهيم أول ليلة من رمضان وأنزل التوراة لست مضين من رمضان وأنزل الإنجيل لثلاث عشرة خلت من شهر رمضان وأنزل الزبور لثمان عشرة خلت من رمضان وأنزل القرآن لأربع وعشرين خلت من رمضان».

خطر على قلب بشر، بله ما أطلعتم عليه»[10] الذي هو نسخة طبق الأصل لما جاء في إحدى رسائل بولس[11] وفي إنجيل طوما (Thomas)[12]، أو «حديث الرقيا» كما أورده أبو داود: «ربنا الذي في السماء تقدس اسمك، أمرك في السماء والأرض، كما رحمتك في السماء اجعل رحمتك في الأرض واغفر لنا حوبنا وخطايانا، أنت رب الطيبين، فأنزل رحمة من رحمتك وشفاء من شفائك على هذا الوجع فيبرأ»[13]، وهو الشديد الشبه بالصلاة التي علمها المسيح تلاميذه حسب إنجيل متّى: «أبانا الذي في السماوات، ليتقدس اسمك، ليأت ملكوتك، لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض، خبزنا كفافنا أعطنا اليوم، واغفر لنا ذنوبنا كما نغفر نحن لمن أساء إلينا، ولا تدخلنا في تجربة بل نجّنا من الشّرير»[14]؟ وهل يعني ما احتوته مجاميع الحديث[15] وكتب الأدب[16] من أحاديث تنسب إلى عيسى أقوالاً وأفعالاً لا يمكن إرجاعها إلى المصادر

(10) ذكره من أصحاب الردود علي الطبري في الدين والدولة، ص 27»

(11) رسالة بولس الأولى إلى الكورنثيين 2/ 9. وقارن بأشعيا 64/ 3.

(12) Evangiles apocryphes، ص337.

(13) سنن أبي داود، 1/ 101.

(14) متى 6/ 9 ـ 13.

(15) انظر على سبيل المثال الحديث الذي أورده البخاري، 4/ 204: «رأى عيسى ابن مريم رجلاً يسرق، فقال له: أسرقت؟ قالت: كلا، والله الذي لا إلٰه إلا هو! فقال عيسى: آمنت بالله وكذبت عيني».

(16) انظر مثلاً الحديث الذي أثبته الجاحظ في البيان والتبيين، 2/ 35، وقد توهم ش. پلا (Ch. Pellat) في Christologie gahizienne، ص231، أن هذا الكلام المنسوب إلى عيسى ورد في خطبة لعمر بن عبد العزيز، بينما يقول الجاحظ إنه حديث مرويّ عن ابن عباس أعاده محمد بن كعب القرطبي على مسمع عمر بن عبد العزيز في مرضه الذي مات فيه. وانظر عن الأقوال المنسوبة إلى عيسى في الآثار الإسلامية: M. Asin el Palacios, Logia et agrapha.... وكذلك د. طريف الخالدي، اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي، ضمن كتاب المسيحيين العرب، وخاصة ص ص 132 ـ 138، حيث صنّف هذه الأقوال إلى ثلاث فئات: الأقوال التي يمكن اعتبارها ترجمة حرفية وصادقة لما نجده في الإنجيل، والأقوال التي فيها لبّ إنجيلي واضح ولكنها اكتسبت ثوباً جديداً أو تفسيراً جديداً لا أساس له في الإنجيل، وأخيراً الأقوال التي لا يرد مثلها في الإنجيل من قريب ولا من بعيد.

المسيحية المعروفة أن النبيّ استقى معلوماته تلك من مصادر شفوية أم إنها من جملة الإسرائيليات ـ أو بالأحرى «المسيحيات» ـ التي انتشرت في أوساط الوعاظ والمحدّثين والمفسرين؟

وفعلاً فقد شعر المسلمون في وقت مبكر بالحاجة إلى تفسير ما جاء مجملاً من الأغراض المسيحية في القرآن ووجدوا في الروايات الشائعة في أوساط «أهل الكتاب» معيناً غزيراً لم يترددوا في الاغتراف منه. ولعب كل من كعب الأحبار (ت. 32/ 652)[17] ووهب بن منبه (ت. 110/ 728 أو 114/ 732)[18] دوراً هاماً في توفير المادة المرجوّة، وإليهما بالخصوص نسبت جل المعلومات عما في التوراة والأناجيل من الأخبار المتعلقة بتاريخ بني إسرائيل وسير أنبيائهم. إن بعض الأوساط المحافظة كانت تتحرج من استفسار أهل الكتاب لا سيما وأنه كان في اتجاه واحد ولم يكن يقابله سؤال هؤلاء عما في القرآن، كما يدل على ذلك هذا الرأي المرفوع إلى ابن عباس: «قال: كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل على رسول الله ﷺ أحدث، تقرؤونه محضاً لم يُشَب، وقد حدّثكم أن أهل الكتاب بدّلوا كتاب الله وغيّروه وكتبوا بأيديهم الكتاب وقالوا هو من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً؟ ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم؟ لا والله، ما رأينا منهم رجلاً يسألكم عن الذي أنزل عليكم!»[19]، ولكن الحاجة إلى معرفة كتب اليهود والنصارى لتفسير القرآن كانت أقوى من أن يكبحها مثل هذا الاستنكار. وغاية ما في الأمر أن سعى المفسرون والمؤرخون إلى الاحتماء بأسماء من أسلم من الكتابيين، حتى إذا تقدّمت المعرفة المباشرة لنصوص التوراة والإنجيل وتبيّنت المسافة التي

(17) انظر عنه د. م. إ.، ط2، IV/330-331.
(18) انظر أعلاه، الفصل الثاني من الباب الثالث، هامش 14.
(19) صحيح البخاري، 9/ 136 و187. وكانت بعض الأحداث المذكورة في العهد القديم محل اعتراض مبدئي لما فيها من نيل من الكمال اللائق بالأنبياء: «حدّث بعضهم بقصة داود وأوريا (سفر الملوك الثاني، الفصل 11) فبلغ ذلك علي بن أبي طالب فقال: من حدّث بحديث داود على ما يرويه القصّاص جلدته مائة وستين جلدة، وذلك حد الفرية على الأنبياء»، تفسير النسفي، 4/ 29 ـ 30.

تفصل هذه النصوص عما سجّله المسلمون منها، بحث لأصحاب الإسرائيليات عن شتى الأعذار، فيقول الجاحظ مثلاً عن كعب الأحبار: «وأنا أظن أن كثيراً مما يحكى عن كعب أنه قال: «مكتوب في التوراة» أنه إنما قال: «نجد في الكتب»، وهو إنما يعني كتب الأنبياء والذي يتوارثونه من كتب سليمان، وما في كتبهم من مثل كتب أشعيا وغيره»[20].

اشتملت كتب الحديث والتفسير إذن على عدد من العناصر التي تدل دلالة قطعية على معرفة بكتب النصارى المقدسة إن لم تكن دائماً مباشرة ودقيقة فهي جديرة بالاعتناء على كل حال لأنها في الغالب قد ألبست تلك العناصر لباساً إسلامياً شفافاً عن أصلها أحياناً ومخفياً له أحياناً أخرى[21]، وهي عملية لا تختلف في جوهرها عن إكساب القيم العربية الجاهلية أبعاداً إسلامية بحيث ينعدم كل حرج في تبنيها[22]، كما أنها تعبّر عن حيوية الفكر الإسلامي في تلك الفترة وعن قدرته على استيعاب الثقافات المختلفة بطريقة لا تولّد في النفوس ازدواجية تعوقها عن الإبداع، وإن كانت لا تستجيب من جهة أخرى لاهتمامات المؤرخ والناقد وطموحه إلى إدراك السبل التي مرت بها والمراحل التي قطعتها. ومما يدعو إلى مزيد الاحتراز فقداننا للوثائق التي تثبت وجود ترجمات عربية كاملة للعهدين القديم والجديد أو حتى لقطع منهما قبل ظهور الإسلام وفي العصر الإسلامي الأول، وكل ما نملك إنما هي إشارات عابرة إلى وجود تلك الترجمات.

(20) الحيوان 1/ 202؛
(21) لم تحظ كتب الحديث فيما نعلم بدراسة مفردة ومستفيضة لهذه المسألة، وانظر عن تفسير الطبري دراستنا: المسيحية في تفسير الطبري؛ وارجع إلى بحث ر. ج. خوري: R.G. Khoury, Quelques réflexions sur les citations de la Bible dans les premières générations islamiques du 1 er et du 2ème siècles de l'Hégire وقد اعتمد بالخصوص على ما جاء في حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني؛ ويمكن الرجوع أيضاً إلى: W. Montgomery Watt, The early development of the Muslim atitude to the Bible.
(22) نذكر على سبيل المثال قيم الحلم والكرم والشرف ونصرة الأخ ظالماً أو مظلوماً، الخ.

وربما كانت أقدم ترجمة عربية للإنجيل تلك التي التي ظهرت في بطريركية أنطاكية ونقلت إلى بطريركية القدس المجاورة قبل حرب الإمبراطور هرقل المظفرة ضد الفرس. وربما وجدت إلى جانب ذلك ترجمة للإنجيل من زمن الجاهلية نقلت عن الآرامية الفلسطينية[23]. وقد أخبر صاحب الأغاني أن ورقة بن نوفل كان يكتب نسخاً من الأناجيل[24]، كما ذكر أبو الفرج بن العبري أن البطريرك اليعقوبي يوحنا الثالث قد قام بترجمة الإنجيل إلى العربية بين سنتي 10/ 631 و21/ 640 بأمر من عمرو بن العاص[25]. لكن لعل أقدم نص وصلنا هو الذي أثبته ابن هشام (ت. 218/ 833 أو 213/ 828)[26] في السيرة عن إنجيل يوحنا 15/ 23 ـ 27، بما أن ابن هشام لم يكن في الحقيقة إلا ملخصاً لسيرة ابن إسحاق (ت. 150/ 767)[27]، فيكون ذلك النص المتعلق بالتبشير بالنبي معروفاً إذن قبل منتصف القرن الثاني/ الثامن، وليس مستبعداً أن يكون مأخوذاً من الترجمة المنقولة عن الآرامية.

ولنا في الواقع أكثر من حجة على اطلاع المسلمين المباشر على كتب النصارى المقدسة منذ القرن الثاني/ الثامن: فقد وصلتنا نسخ من القرنين الثاني والثالث لأناجيل مترجمة إلى العربية من اليونانية مباشرة، وأخرى من السريانية، وكذلك قطع من أناجيل مترجمة من القبطية يعود تاريخها إلى القرن الرابع/

(23) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 4/ 90، هامش 2.

(24) د. م. إ.، ط2، 1236/III، فصل إنجيل، إلا أننا لا نعرف اللغة التي كان يكتب بها وهل هي العربية أم العبرية؛ جاء في صحيح البخاري، 1/ 3: «وكان [ورقة] امرأ تنصر في الجاهلية، وكان يكتُبُ الكتاب العبراني فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب»، وجاء في نفس المصدر في موضع آخر، 9/ 38: «وكان امرأ تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العربي فيكتب بالعربية من الإنجيل ما شاء الله أن يكتب»!

(25) J. Corbon, L'Eglise des Arabes، ص223، ود. م. إ.، فصل إنجيل كذلك، حيث ورد أن اسم الأمير العربي هو عمرو بن سعد. ولم نتمكن من الرجوع إلى نص ابن العبري ذاته للتثبت من هذا الأمر.

(26) انظر عنه د. م. إ.، ط2، 824/III. (W. Montgomery Watt)

(27) ترجم له J.M.B. Jones في د. م. إ.، ط2، 834-835/III.

العاشر[28]، وأثبت الجاحظ وابن قتيبة في آثارهما الأدبية نصوصاً يمكن إرجاع أكثرها إلى مصادرها الإنجيلية[29]، واحتوت كتب الردود بالخصوص على مجموعات هامة من النصوص «الكتابية» المنقولة بأمانة ودقة جديرتين بالتنويه، لا سيما إذا قارناهما بما أثبته المجادلون البيزنطيون أو اللاتينيون من النصوص القرآنية في الفترة ذاتها. وغير بعيد أن يكون من بين المجادلين المسلمين من قام بترجمة شواهد من العهدين[30] إلى العربية بنفسه، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى ابن ربّن الطبري[31]، في حين أنه من المؤكد أن عدداً آخر منهم ـ مثل القاضي عبد الجبار ـ لم يكن يحسن اللغات الأم التي ألفت فيها كتب النصارى المقدسة، فكان يرجع إذن إما إلى ترجمات عربية كاملة أو إلى مجموعات من النصوص المختارة أو إلى آثار أسلافه من المسلمين فحسب.

فماذا كانت مواقف المسلمين إزاء الكتب التي يقدّسها خصومهم؟ يحسن

(28) خلافاً لما يقوله مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص311، ومصطفى محمود، القرآن، محاولة لفهم عصري، ص23، من أن أول نص مسيحي ترجم إلى العربية هو مخطوط بمكتبة القديس بيطرسبرج كتب حوالي 452/ 1060. وانظر عن هذه الترجمات تاريخ الأدب المسيحي العربي لغراف (G. Graf, G.C.A.L)، 1/ 142 وما يليها و224 وما يليها.

(29) سيصبح الاستشهاد بأقوال عيسى من الطرق المعهودة في الآثار الأدبية، ولكن هذه الشواهد ليست دائماً مما يمكن العثور عليه في الأناجيل، انظر مثلاً التوحيدي، البصائر والذخائر، 1/ 21، 23؛ 2/ 865؛ 3/ 86، 440، الخ؛ والإمتاع والمؤانسة، 2/ 44، 123، 127؛ 3/ 129، الخ.

(30) يسمي ابن النديم في الفهرست العهد القديم «الصورة العتيقة» والعهد الجديد «الصورة الحديثة»، وقد عرّف بما يحويه كل واحد منهما من الكتب، ص ص24 ـ 26؛ وانظر كذلك، ص14، إحالته على تفسير السفر الأول من التوراة. ويخبرنا المسعودي فيما يخص التوراة السبعينية أنه «قد ترجم هذه النسخة إلى العربي عدة ممن تقدم وتأخر، منهم حنين بن إسحاق» (ت. 260/ 873)، التنبيه والإشراف، ص112. انظر أيضاً بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 4/ 109 ـ 110.

(31) يرجّح أبيل (Abel) أن الفصلين الخامس والسادس من إنجيل متّى المثبت جلهما في رسالة الكندي إلى الهاشمي قد ترجما إلى العربية لأول مرة هناك، L'apologie d'al-kindi، ص522.

بنا، هنا كذلك، أن نعود إلى القرآن باعتباره منطلقهم في هذه القضية أيضاً: إن التوراة والإنجيل - مثلهما في ذلك مثل صحف إبراهيم وزبور داود - إنما هما في المفهوم القرآني عبارة عن نسختين من ﴿أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[32]، أي من كلام الله المحفوظ لديه، أنزلتا على موسى وعيسى قبل أن تنزل على محمد النسخة الأخيرة منه[33] إلى الناس كافة في شكل قرآن هو المعيار لصحة الكتب السابقة، المصدّق لها والمهيمن عليها في نفس الوقت[34]. وعلى هذا الأساس دعي اليهود والنصارى إلى أن يحكموا بما في التوراة والإنجيل ووبّخوا على تركهم الحكم بهما[35]، ودعي المسلمون إلى سؤالهم، هم ﴿أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾ و﴿ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ﴾[36]. لكن ماذا يقصد القرآن بالضبط من التّوارة والإنجيل؟ هل هما مجموع كتب العهدين القديم والجديد، أم الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم والأناجيل الأربعة من الجديد، أم جزء فقط من هذه الكتب، أم محتوى الرسالتين الموسوية والعيسوية دون الإحالة على كتاب بعينه؟ سؤال يعسر الجواب عليه في غياب نص صريح، وهو ما أدّى بمفكري الإسلام إلى تأسيس نظرية متكاملة في الوحي قصد التوفيق بين مختلف العناصر القرآنية سواء المتعلقة منها بالقرآن أو بكتب الأنبياء، هي التي نجد آثارها في الرد على

(32) الرعد 13/ 39؛ الزخرف 43/ 4.

(33) «وقال بعضهم: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾، يقول: لكل كتاب أجل: للتوراة أجل اي وقت يعمل بما فيها، وللإنجيل أجل أي وقت، وللزبور وقت، وللقرآن وقت ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ من تلك الكتب ﴿وَيُثْبِتُ﴾ ما يشاء ﴿وَعِنْدَهُ أم الكِتَابِ﴾، يعني الأصل الذي نسخت منه هذه الكتب، وهو قوله: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾، الخياط، الانتصار، ص94.

(34) انظر آل عمران 3/ 23؛ النساء 4/ 105؛ البيّنة 98/ 1 - 3، وخاصة المائدة 5/ 44 - 48.

(35) انظر مثلاً: المائدة 5/ 43، 44، 45، 47، 68.

(36) النحل 16/ 43؛ الأنبياء 21/ 7؛ يونس 10/ 94. ولكن من المسلمين من كان يعترض على اعتبار «أهل الذكر» هم اليهود والنصارى، فيروي القاضي النعمان مثلاً في دعائم الإسلام، 1/ 27، عن جعفر بن محمد أن «رجلاً قال له: جعلت فداك، إن رجالاً من عندنا يقولون إن قول الله عز وجل: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾، أنهم علماء اليهود، فتبسّم وقال: إذن والله يدعونهم إلى دينهم، بل نحن والله أهل الذكر الذين أمر الله برد المسألة إلينا».

النصارى. وكان الغرض من إرساء هذه النظرية هو التوفيق بصفة خاصة بين إشارة القرآن إلى التوراة والإنجيل كتابَين متوفرين عند الجاليات اليهودية والنصرانية في عصر النبوة من جهة، وبين مؤاخذته لليهود والنصارى على تحريف كلام الله وتبديله من جهة أخرى. ولئن كان يصعب التمييز بين هاتين الطائفتين في الآيات التي نسب فيها التحريف إلى «أهل الكتاب» عموماً، فمن المؤكد أن جل الآيات في هذا الموضوع متعلقة باليهود - عبر التاريخ أو المعاصرين للنبي - في الدرجة الأولى.

وردت أولاً ثلاث آيات تقرر أن اليهود حرّفوا كلام الله أو الكلم عن مواضعه أو من بعد مواضعه[37] بدون تحديد، وكانت الآية 46 من سورة النساء 4 هي الوحيدة التي ضرب فيها مثل دقيق لذلك التحريف: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ﴾[38]. وهذا اللّي بالألسنة قد نصت عليه كذلك آية أخرى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾[39]. أما التبديل فقد ذكر في آيتين: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾[40] بينما عيب على أهل الكتاب في آيات عديدة كتمانهم الحق ولبسهم إياه بالباطل: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[41]، ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ﴾[42]، ﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ

(37) البقرة 2/ 75؛ المائدة 5/ 13 - 14.

(38) انظر النظرية التي قدّمها Geiger (1833) و Hirschfeld (1902) لتفسير علاقة هذه الآية بسفر تثنية الاشتراع 5/ 24 في ترجمة Blachère القرآن إلى الفرنسية، وقارن ب M. Hayek, Le Mystère d'Ismaël، ص142، وكذلك لنفس المؤلف: Lea Arabes ou le Baptême des larmes، ص28، هامش 3.

(39) آل عمران 3/ 78.

(40) البقرة 2/ 59؛ الأعراف 7/ 162.

(41) البقرة 2/ 42.

(42) القرة 2/ 140.

يَعْلَمُونَ﴾[43]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾[44]. وإذا كان التبديل والكتمان واللبس أموراً مقصودة فإن النسيان قد يكون لا إرادياً ومن باب قلة الاعتناء فحسب، وهو على كل حال قد نسب إلى النصارى صراحة: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾[45]. وتندرج في نفس السياق الآيات التي يؤاخذ فيها أهل الكتاب على الكذب على الله[46]، والاختلاف في الكتاب[47]، وإخفاء ما فيه[48]، مما يتعلق، حسب المرجح، بالتبشير بمحمد[49].

وتثير هذه الآيات المتعلقة بالتحريف على اختلاف مظاهره عدداً من الأسئلة:

- ما هو مدى ذلك التحريف؟ وهل شمل كامل «الكتاب المقدس» أم بعض فقراته أم ربما بعض الكلمات والألفاظ فحسب؟
- وما هو نوعه؟ هل هو تحريف للنص ذاته أم يتعلق بقراءته أم بمعناه وتأويله؟
- ومن المسؤولون عنه والفريق الذي قام به؟ هل هم فئة من اليهود فقط أم من النصارى كذلك؟
- ومتى حصل؟ أبعد نزول التوراة والإنجيل مباشرة، أم في فترات معينة من تاريخ اليهود والنصارى، أم في عهد الرسول فحسب، أم هو مما يقومون به باستمرار؟

---

(43) البقرة 2/ 146.
(44) البقرة 2/ 159؛ وانظر كذلك البقرة 2/ 174 وآل عمران 3/ 71، 187.
(45) المائدة 5/ 14، وانظر كذلك المائدة 5/ 13، والأعراف 7/ 53 و165.
(46) البقرة 2/ 79؛ آل عمران 3/ 79؛ النساء 4/ 171.
(47) هود 11/ 110؛ فصلت 41/ 45.
(48) المائدة 5/ 15.
(49) انظر في هذا الصدد المحاورة الدينية التي جرت بين الخليفة العباسي المهدي وطيموتاوس الجاثليق المسيحي النسطوري، المسألة الخامسة عشرة، ص ص135 - 136 من طبعة R. Caspar.

- وأخيراً كيف بشّرت التوراة والإنجيل بمحمد؟ أبذكر اسمه، أم بالتلميح والإشارة في النصوص المسيحانية، أم بالنص على البارقليط أو المنحمنا[50]؟.

ونريد، قبل أن نرى كيف أجاب أصحاب الردود عن هذه الأسئلة أن نحاول وضع مشكل التحريف في إطاره الطبيعي والتاريخي. فنلاحظ بادىء ذي بدء أنه لا معنى لإدخال تغيير ما على كتاب إلٰهي إلا في نطاق مفهوم للوحي يكون فيه المتقبل له أداة سلبية تسجّل وتبلّغ ما أنزل إليها أو ألهمت إياه أو أملي عليها من قبل الله مباشرة أو بواسطة روحه أو بواسطة ملَك. وهكذا بالفعل كان مفهوم الوحي في المسيحية وفي الإسلام. ويكفي لكي نتأكد من ذلك أن نرجع إلى آراء أوغسطينوس (Augustin) ذات السلطة الكبيرة في الكنيسة[51] والتي تلح على أن «الكتاب المقدس» قد أملاه الروح القدس، فهو لذلك كتاب الله، مبرّأ من الأخطاء في جميع تفاصيله وفي كل الأحداث المذكورة فيه والتواريخ التي يحتوي عليها. وهذه النظرة هي التي كرّسها مجمع ترانت (Trente) المنعقد سنة 952/ 1545 والذي نص في أحد قراراته على أن أسفار «الكتاب المقدس» «قد أملاها المسيح شفوياً أو أملاها الروح القدس»[52]. ومعلوم أن هذا المجمع هو الذي ضبطت فيه بصفة نهائية الكتب التي تعتبرها الكنيسة الكاثوليكية قانونية، وهي تختلف عن الكتب المعترف بها لدى اليهود والبروتستانتيين في ستة كتب.

وينبغي أن نذكر هذه الحقيقة باستمرار في دراستنا لعلاقة الفكر الإسلامي بالمسيحية، إذ أن الاعتراف بالبعد البشري في هذه الكتب وعدم اعتبار الله مؤلفها إنما هو ظاهرة حديثة في «علم لاهوت الوحي» عند المسيحيين. وقد

---

(50) يمكن الرجوع فيما يخص التحريف عموماً في الآثار الإسلامية إلى:
- فصل تحريف في د. م. إ.، ط1، 4/649-650 (Buhl).
- I. Di Matteo, Il "tahrif" od alterazione della Bibia Secondo i musulmani.
- R. Caspar et J. Marie Gaudeul, Textes de la tradition musulmane concernant le tahrif (falsification) des Ecritures.

(51) انظر مثلاً: Campenhausen, Les pères latins، ص315.
(52) H. Küng, infaillible?، ص ص218 - 219.

اضطرت الكنيسة اضطراراً إلى قبولها إثر النقد المتعدد الأوجه الذي وجّه إلى النظرية الكلاسيكية في شأن «الكتاب المقدس» على أيدي أعلام من أمثال سپينوزا (Spinoza) في القرن السابع عشر م.[53] ورينان (Renan) صاحب حياة المسيح الشهيرة ولوازي (Loizy)[54] في العصور الحديثة. فقد كان التصوران الإسلامي والمسيحي للوحي إذن متشابهين كل التشابه في الفترة التي نهتم بدراستها، ولولا هذا التشابه لما كان هناك مجال للجدل في صحة الكتب المقدسة عند أتباع الديانتين.

والملاحظ من جهة أخرى أن تهمة التحريف قد ألصقها النصارى باليهود قبل أن يلصقها المسلمون باليهود والنصارى معاً[55]. فقد كان مرقيون (Marcion) ـ وهو هرطوقي في نظر الكنيسة، عاش في القرن الثاني م. ـ مقتنعاً بأن اليهود قد حرّفوا إنجيل المسيح الأصلي، ولذلك كان لا يعترف بأناجيل متّى ومرقس ويوحنا وبكل ما يعتبره من تحريف اليهود في إنجيل لوقا[56]. كما أن خصوم النصارى من الوثنيين قد اتهموهم بتغيير النص الأصلي للإنجيل وتبديله[57]، قبل أن يتهمهم المسلمون بذلك. ثم تراشق أهل السنة والشيعة الإسماعيلية بنفس التهمة فيما يخص القرآن[58].

(53) انظر بالخصوص رسالته في اللاهوت والسياسية.

(54) انظر مثلاً كتابيه: Choses passées و Les origines du Nouveau Testament.

(55) انظر أنموذجاً من هذا التحريف في تاريخ الطبري 1/17 ـ 18؛ وارجع كذلك إلى: Tor Andrae, Mahomet, sa vie et sa doctrine، ص ص137 ـ 138.

(56) J. Quasten, Initiation aux pères de l'Eglise، 1/308 ـ 309؛ وانظر كذلك، 1/323 ـ 324، ما يقوله عن دونيس الكورنثي (Denys de Corinthe). وكان المانويون يقولون، حسب شهادة أوغسطينوس، إن العهد الجديد محرّف، Saint Augustin, Les Confessions، ص102.

(57) انظر مثلاً ما يقوله الفيلسوف سلسيوس (Celse) (ق2 م): «إن بعض المؤمنين، مثلهم في ذلك مثل السكارى الذين يصل بهم الأمر إلى ضرب نفوسهم بأيديهم، قد غيّروا نص الإنجيل الأصلي ثلاث مرات أو أربعاً أو أكثر من ذلك، وحرّفوه ليتمكنوا من التصدي لاعتراضات النقاد»، Origène, Contre Celse، II/27 (الترجمة لنا).

(58) يقول عبد الجبار عن جماعة من الروافض إنهم «جوّزوا في القرآن الزيادة والنقصان وقالوا إنه كان على عهد رسول الله ﷺ أضعاف ما هو موجود فيما بيننا، وحتى قالوا: إن سورة =

كان الجوّ إذن مُهيّأً لنقد الأناجيل، ولم يبخل أصحاب الردود بأي جهد في سبيل تقويض الأساس الكتابي للديانة النصرانية وإن كان الذين اهتموا منهم بهذا الغرض بالذات قليلين نسبياً.

وقد كان علي الطبري في «الدين والدولة» هو الوحيد الذي عرّف بمحتويات أهم الأسفار التي يحتوي عليها «الكتاب المقدس»، فيقول عن التوراة: «ونجد عامتها في أنساب بني إسرائيل ومسيرها في مصر وحطها وترحالها وأسماء المنازل التي نزلوها. وفيها مع ذلك سنن وشرائع تبهر العقول ويعجز عنها حول الرجال وطاقتهم»، وعن الزبور: «وأما كتاب الزبور ففيه أخبار وتسابيح ومزامير بارعة الحسن فائقة الحلاوة. وليس فيها شيء من السنن والشرائع»، وعن كُتب الأنبياء: «وأما كتاب أشعيا وإرميا وغيرهما من الأنبياء فجلها لعن لبني إسرائيل وبشارات بالخزي المعدّ لهم وإزالة النعم عنهم وإنزال النقم والسطوات بهم...»، ويتحدث عن الإنجيل بصيغة المفرد فيقول: «وأما الإنجيل الذي في أيدي النصارى فإنّ جلّه خبر المسيح ومولده وتصرّفه، وآداب مع ذلك حسنة ومواعظ كريمة وحكم جسيمة وأمثال رائعة. وليس فيها من السنن والشرائع والأخبار إلا اليسير القليل». وهذا التعريف، على إيجازه، يدل على أن الرجل مطلع على تلك الأسفار، ولئن أبرز أهم ما يمتاز به كل واحد منها بصفة موضوعية فإنه لم يفعل ذلك إلا عرضاً ولكي يقارنها بالقرآن الذي

= الأحزاب كانت بحمل جمل، وأنه قد زيد فيه ونقص وغيّر وحرّف»، شرح الأصول الخمسة، ص601؛ ويقول المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي داعي الدعاة: «وأما الكلام في القرآن ووقوع النقص منه والتحريف فيه كتحريف أهل الكتاب ـ الذين هم اليهود والنصارى ـ لكتبهم، فقد يقع القطع على أن حرف (كذا، ولعله تحريف) الكلم عن مواضعه في القرآن لا من حيث يعتقد أنه نقص شيء من مسطوره بل أدخل عليه التحريف من جهة المعنى الذي هو الغرض والمغزى لا من حيث اللفظ... وكذلك ألفاظ القرآن الظاهرة محفوظة على ما كانت عليه وإنما دخل التحريف عليها من جهة معانيها»، المجالس المؤيدة، المائدة الأولى، ص ص 98 ـ 89؛ وانظر عن اتّهام الشيعة لأهل السنة بتحريف القرآن، أطروحة الحبيب الفقي: Les idées religieuses et philosophiques..، ص269 وما يليها؛ ويقول ابن تيمية: «واليهود حرّفوا التوراة وكذلك الرافضة حرّفوا القرآن»، منهاج السنة النبوية، 1/6.

جمع «التوحيد والتهليل والثناء على الله عز وجل، والتصديق بالرسل والأنبياء، والحث على الصالحات الباقيات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والترغيب في الجنة والتزهيد في النار... وله من القلوب هذا المحل والجلالة والحلاوة...»[59]، بحيث فاقها من جميع الأوجه واشتمل على ما اختص به كل واحد منها.

أما أبو الحسن العامري فقد اهتم بالتعريف بمحتويات العهد الجديد فقط، مبرزاً بالخصوص اشتمال رسائل بولس على ما يخالف الأناجيل فقال: «فأما الأناجيل الأربعة التي كتبها تلامذة المسيح، أعني متّى ولوقا ومرقس ويوحنا، فهي تشتمل على أخبار المسيح عمّ وما جرت عليه أحواله من لدن مولده إلى آخر أيامه، مقروناً بذكر ما سمعوه من مواعظه وأمثاله وثنائه على الله ـ تعالى جده ـ وتسابيحه، ثم لا يزيد عليه. ولقد صنّف شمعون الصفا بعده كتاباً يعرف ببراكسيس، غير أنه لم يودعه إلا أخبار تلامذة المسيح وما تصرفت عليه أحوالهم، ثم تلاه في التصنيف بولس وسماه السليخ، وهو مشتمل على ما يخالف من الأشياء مخالفة ظاهرة. وكل ما عدا هذين الكتابين من كتب النصارى فليس يزيد على الأناجيل الأربعة شيئاً»[60].

وإنه لمن العسير تبيّن رأي أصحاب الردود في كتب النصارى بكل وضوح؛ فابن ربّن الطبري مثلاً قد استشهد منها، من ناحية، بالعديد من النصوص بلفظها ليستدل بها على أنها بشرت بمحمد، إلا أنه من ناحية أخرى قد ذكر عدداً من المآخذ على هذه الكتب ليبرّىء القرآن منها: «فأما القرآن فلن يوجد فيه حرف مما يشبه ذلك، بل منسوج بالتوحيد والتهاليل والتحاميد والسنن والشرائع والخبر والأثر والوعد والوعيد والرغبة والرهبة والنبوات والبشارات بالأمور الجميلة التي تليق بجلال الله وحكمته وطوله وبسط الأمل في الغفران والرأفة وقبول التوبة والمعاني التي ترتاح لها الأنفس وتستريح إليها الآمال فلا

(59) الدين والدولة، ص ص45 ـ 46.
(60) الإعلام بمناقب الإسلام، ص ص207 ـ 208.

تقنط»[61]. ومما يزيد المسألة تعقيداً أنه ينسب تلك المطاعن إلى «الزنادقة الخبثة»، فيصعب، والحالة هذه، أن يتبناها. ومما قالوه مثلاً «أن الحكيم الرحيم يتعالى عن أن يوحي بمثلها ويأمر بما فيها من رش الدماء على المذابح وعلى ثياب الكهنة والأئمة وإحراق العظام وذكر الرفوث والفروث وما أشبهه، وتتابع الغضب والسخطات والاستنان بالجلاء عن البيوت إذا تلمعت جدرانها بالبياض لأن ذلك برص يعتري البيوت، وما أمر به قوم منهم بأن يمشي بعضهم إلى بعض مصلتين وأن يتجالدوا صابرين حتى يتفانوا ضرباً وخبطاً...»[62]. وهو، بالخصوص، قد وعد في رده بتفسير الكلمات التي تأولها النصارى بخلاف معانيها وبذكر التحريف والفساد الموجود في الإنجيل[63]، ومن المؤسف أن النسخة الوحيدة التي حفظ فيها نصه مبتورة من الآخر فلم يصلنا هذا القسم الذي خصصه لبيان ما يعنيه بالتحريف.

ولعل موقفه من هذه القضية لا يختلف جوهرياً عن موقف الحسن بن أيوب، وهو مثله قد كان نصرانياً قبل إسلامه وأثبت عدداً ضخماً من الشواهد «الكتابية»، فقد افترض في رسالته مجرد الافتراض أن الإنجيل سليم من التحريف ليجادل به النصارى: «فإن كان الإنجيل أنزل على هذه الألفاظ لم تبدّل ولم تغيّر...»[64]، ولكنه عبّر من جهة أخرى عن يقينه بثبوت هذا التحريف النصي: «وإن كنّا لا نشك في أن أهل الكتب قد حرّفوا بعض ما فيها من الكلام عن مواضعه»[65]، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فأشار إلى أن النصارى قد أحرقوا أسفار المسيح[66]. على أن من الواضح، بالنسبة إليه وإلى جميع أصحاب الردود، أن أخطر ما وقع فيه النصارى من التحريف إنما كان على سبيل التأويل الفاسد لما جاء في كتبهم، وخاصة ما يتعلق منه كما رأينا

(61) الدين والدولة، ص ص47 ـ 48.
(62) المصدر نفسه، ص46.
(63) رد الطبري، ص8.
(64) الجواب الصحيح، 2/ 340.
(65) المصدر نفسه، 2/ 344.
(66) المصدر نفسه، 2/ 331، وقد أثبتنا هذا النص في الفصل السابق.

بألوهية المسيح، ولذلك يقول مثلاً: «وكلهم لا يأتي من الكتاب بحجة واضحة يثبت بها دعواه ولا من قياسه لنفسه وتأوّله بما يصح له عند المناظرة، وإنما يرجع في دينه واعتقاده إلى ما تأوله له المتأولون بما يخالف إنجيلهم وكتبهم بالهوى والعناد من بعضهم. فهم يشركون بالله على التأويل...»[67].

قد يكون من المشروع نعت هذا الموقف بالمتذبذب أو المتردد أو المتناقض لأن المنطق السليم قد يقتضي ترك الاعتماد على نص مقدوح في صحته، ولكن الأمر ليس في الواقع بمثل هذه البساطة الظاهرية إذ أن احتجاج أصحاب الردود بالنصوص «الكتابية» قد كان بمثابة البرهان الإضافي ومن باب «وشهد شاهد من أهلها». وإذا كان التحريف أو التغيير والتبديل قد لحق في نظرهم الكتب المنزلة على الأنبياء السابقين للإسلام فذلك لا يعني أنه لم يبق فيها أي شيء من الأصل الصحيح. وهنا يأتي دور القرآن مقياساً لتلك الصحة، ودور العقل للتمييز بين ما يليق بالله وأنبيائه وما لا يليق.

والنقد الوحيد، لكن الأساسي، الذي يمكن أن يوجّه إلى هذا الموقف هو أنه لا يأخذ بعين الاعتبار بما فيه الكفاية البعد التاريخي لتلك الكتب، وينتصب حكماً فصلاً في ميدان كان من الأحرى أن يترك للحكمة الإلهية فلا يضفي المطلق على غير الله ويقر بإمكانية تعدد الطرق المؤدية إلى الإيمان به. غير أن المؤرخ لا يسعه إلا أن يسجّل أن الضمير الديني في الفترة التي نهتم بها لم يصل إلى هذه الدرجة من الوعي والتقدم، ربما لارتباط الدين إذ ذاك بـ«الدولة» وبالأطر الزمانية التي كان يظن أنها الأفضل، في الإسلام كما في المسيحية سواء بسواء.

كان موقف أصحاب الردود من الأناجيل إذن موقفاً متماسكاً رغم الظواهر ورغم المآخذ التي يحق لمسلم اليوم أن يعيبها عليه. وكما أن التحريف النصّي والتحريف بالتأويل متكاملان عندهم ولا ينفي أحدهما الآخر، فكذلك النقد التاريخي للأناجيل ولطرق روايتها لا ينفي إمكانية تأويلها في الصيغة المتداولة

(67) المصدر نفسه، 2/ 363.

عند النصارى. يقول الحسني: «وإنما أخذت النصارى وقبلت هذه الكتب ـ فيما زعمت وقالت ـ عندما صلب المسيح صلى الله عليه ـ من اليهود، وليس أحد من خاصتهم ولا عامتهم عند النصارى بعدل ولا محمود، ولا تقبل شهادته على يهودي مثله فكيف تقبل شهادتهم على الله تعالى وعلى رسله؟ مع أن لما قالت النصارى من ذلك كله مخارج عندنا في التأويل صحيحة لا يعمى عنها ولا عما بيّن الله منها إلا من لم يقبل فيها عن الله بياناً ولا نصيحة. ولكن النصارى تأولت تلك الكتب بآرائهم وعلى قدر موافقة أهوائها فضلّت في ذلك وما تأولت منه بمعنى التأويل وأضلت من اتبعها عليه عن سواء السبيل»[68].

فهو يرفض في القسم الأول من هذا النص الثقة في الأناجيل لأن رواتها غير جديرين بتلك الثقة. وكذلك الأمر عند الجاحظ، فهو يؤكد: «وما ينكر من مثل لوقش (لوقا) أن يقول باطلاً وليس من الحواريين، وقد كان يهودياً قبل ذلك بأيام يسيرة»[69]. ولعل عبد الجبار قد أخذ هذه الفكرة عنه وزادها تحليلاً. يقول في التثبيت: «وعند هؤلاء الطوائف من النصارى أن هؤلاء الأربعة أصحاب المسيح وتلاميذه، وهم لا يعلمون ولا يدرون من هم، ولا معهم في ذلك إلا الدعوى فقط، بل قد ذكر لوقا في إنجيله أنه ما رأى المسيح، فقال لوقا مخاطباً للذي عمل له إنجيله[70] ـ وهو آخر من عمل من الأربعة ـ: عرفت رغبتك في الخير والعلم والأدب فعملت هذا الإنجيل لمعرفتي ولأني كنت قريباً إلى الذين خدموا الكلمة ورأوها[71]. فهو قبل كل شيء قد أفصح بأنه ما رأى الكلمة ـ يعنون بالكلمة المسيح ـ ثم ادّعى أنه رأى من رأى المسيح، وليس هاهنا إلا دعوى بأنه رآهم. ولو كان ثقة لما علم بخبره شيء، ومع هذا فقد ذكر أن إنجيله أولى من إنجيل غيره. فلو تأمّل النصارى لعلموا أنهم ليسوا على

(68) رد الحسني، ص19.
(69) رد الجاحظ، ص24.
(70) يقصد ثاوفيلس (Théophile).
(71) انظر لوقا 1/ 1 ـ 4.

شيء من هذه الأناجيل التي معهم، ولا معهم علم مما يدّعيه أربابها والواضعون لها...»[72].

ولم يوجّه النقد إلى لوقا فحسب، وإنما طعن في الإنجيليين الأربعة معاً نظراً، بالخصوص، إلى الاختلافات الموجودة بينهم. فيرد الجاحظ مسبقاً على الذين يعترضون بأن أصحاب الأناجيل «كانوا أفضل من أن يتعمدوا كذباً وأحفظ من أن ينسوا شيئاً وأعلى من أن يغلطوا في دين الله تعالى أو يضيعوا عهداً» بقوله: «إن اختلاف رواياتهم في الإنجيل وتضادّ معاني كتبهم واختلافهم في نفس المسيح مع اختلاف شرائعهم دليل على صحة قولنا فيهم وغفلتكم عنهم»[73].

وفي هذا الموضوع كذلك نجد في التثبيت تفصيلاً لما جاء مجملاً في رد الجاحظ على النحو التالي: «واعلم - رحمك الله - أن هذه الطوائف الثلاث من النصارى لا تعتقد أن الله أنزل على المسيح إنجيلاً ولا كتاباً بوجه من الوجوه... وإنما معهم أربعة أناجيل لأربعة نفر، كتب كل واحد منهم إنجيله في زمانه وجاء من بعده فما رضي إنجيل غيره وكان إنجيله أولى. وهم يتفقون في مواضع ويختلفون في مواضع، وفي بعضها ما ليس في بعض. وهي حكايات قوم، رجال ونساء، من اليهود والروم وغيرهم أنهم قالوا كذا وفعلوا كذا. وفيها من المحال والباطل والسخف والكذب الظاهر والتناقض البيّن شيء كثير، وقد تتبعه الناس وأفردوه، وإذا قرأه المتأمل عرف ذلك. وفيها شيء من كلام المسيح ووصاياه وأخباره قليل. فإنجيل منها عمله يوحنا، وإنجيل منها عمله متّى، ثم جاء بعدهما مرقس فما رضي بإنجيليهما، ثم جاء بعدهم لوقا فما رضي بتلك الأناجيل فعمل إنجيلاً آخر. وكان عند كل واحد من هؤلاء أن صاحبه الذي تقدّم وعمل إنجيلاً أنه قد ضبط أشياء وأخل بأشياء، وغيره أعرف وأضبط. ولو كان من قبله قد ضبط وأصاب لما احتاج أن يعمل هو إنجيلاً آخر

(72) تثبيت دلائل النبوة، ص155.

(73) رد الجاحظ، ص24.

غير إنجيل صاحبه. وليس أحد هذه الأناجيل شرحاً للآخر كما يشرح من تأخر كتاب من تقدم فيحكي كلامه على وجهه ثم يشرحه...»[74].

وتستوقفنا هذه الفقرة الهامة من عدة أوجه:

- ففيها عرض صحيح إجمالاً للعملية التي أدت إلى وضع الأناجيل الأربعة، باستثناء عنصرين كان خطؤه فيهما واضحاً: الأول ما ذهب إليه من أن «فيها من كلام المسيح ووصاياه وأخباره قليلاً» بينما هي مركزة على شخص عيسى وعلى سيرته وأقواله وأفعاله؛ والثاني ترتيبه لواضعي الأناجيل على أنهم يوحنا ومتى ثم مرقس فلوقا[75]، ولعله كان أقرب إلى الصواب حين قال في الفقرة التي أوردناها قبل: «وهم (النصارى) لا يعلمون ولا يدرون مَن هم، ولا معهم في ذلك إلا الدعوى فقط»[76]؛
- وقد أوضح فيها عبد الجبار أن الاختلاف بين الأناجيل ليس مطرداً، وأنه يوجد إلى جانبه اتفاق بينها في مواضع. كما بيّن أن هذا الاختلاف ليس يعني دائماً التناقض، وإنما قد يكون بأن يرد «في بعضها ما ليس في بعض». ومن الطريف ما لاحظه من أنّ الأناجيل لا يشرح بعضها بعضاً وإنما هي روايات متوازية؛
- وإنّ ما أثبته من أنّ النصارى «لا تعتقد أن الله أنزل على المسيح إنجيلاً ولا كتاباً بوجه من الوجوه» هو في الحقيقة محور الخلاف بين المفهومين الإسلامي والمسيحي لكلام الله، ففي حين كانت العقائد

(74) تثبيت دلائل النبوة، ص ص154 - 155، وانظر كذلك ص201. ولعله يجوز التساؤل إن كان لِكَوْن أصحاب الأناجيل أربعة دخل في عدم تصديق خبر الأربعة، انظر المغني، 15/ 361 - 367 (فصل في أن من حق العلم ألا يقع عند خبر أربعة وما دون ذلك).

(75) انظر ما قلناه في الباب الأول أعلاه عن وضع الأناجيل.

(76) أما ما ينسبه إليهم من الكذب فهو من الأحكام المعهودة في الردود ويقتضي إقامة الدليل على نية مبيّتة في قلب الحقائق، بينما تشير كل الدلائل إلى أن الكذب - إن وجد - إنما كان غير مقصود.

المسيحية، وبخاصة منها ما يتعلق بشخص عيسى، سابقة لوضع الأناجيل التي لم تكن إلا تدويناً لشهادات الأجيال الأولى من أتباع نبي الناصرة وللتأويلات الناشئة في أوساطهم، قبل أن تضفى عليها صبغة القداسة بمرور الزمن، كان القرآن هو المنطلق والمرجع في العقائد الإسلامية، واعتباراً لظروف تدوينه وحرص الجيل الإسلامي الأول على أن لا يختلف فيه فإن صفته كلاماً إلهياً لم تكن البتة محل أخذ ورد منذ عهد الرسول[77].

- وقد أشار القاضي في هذه الفقرة عرضاً، بقوله: «وقد تتبعه الناس وأفردوه» إلى وجود مؤلفات إسلامية سابقة له خصصت لبيان مظاهر التحريف التي في كتب النصارى. ولكن هذه الكتب المفردة لم تصلنا مع الأسف، مما يحملنا على كثير من الاحتراز في الإحاطة بهذا العرض الهام من أغراض الجدل الإسلامي المسيحي.

ويمكن أن نلحق بهذا النقد للأناجيل الذي يحاول الاستناد إلى التاريخ الرواية التي أثبتها عبد الجبار كذلك في التثبيت وحاول أن يبرز من خلالها أن وضع الأناجيل ليس سوى عمل بشري قام به فريق من النصارى الموالين للروم دون موافقة الأوفياء منهم للإنجيل الصحيح، وذهب ضحيته هؤلاء بإيعاز من أصحابهم، كما أدى إلى فوات الإنجيل الأصل وتعدد الكتب التي عوّضته[78]. ولعل هذا الخبر صدى للخصومة التي اندلعت في وقت مبكر في تاريخ المسيحية بين اليهود المتنصرين من جهة والوثنيين المتنصرين من جهة أخرى، وخاصة حول الاشتراك في الطعام ومسألة الطهارة الطقسية. وليس يهم في هذا المجال أن يكون القاضي قد تصرف في التاريخ حتى يستجيب لآرائه المسبقة في الصبغة البشرية الصرف للأناجيل فهو متكلم وليس مؤرخاً، وربما كان رهين مصادره إلى حد بعيد، بل تكمن أهمية روايته في أنها عنده دليل إضافي على أن التحريف عملية مقصودة من فئة غير مرضية الدين والأخلاق والسلوك.

(77) انظر في هذا المجال: المغني، 5/ 142 ـ 143.
(78) تثبيت دلائل النبوة، ص ص152 ـ 153.

ولذلك فحتى كتابة الأناجيل بغير العبرية تصبح «حيلة ومكيدة وفراراً من الفضيحة... واحتيالاً في تدليس ما وضعوه من الأكاذيب وستراً لما احتالوا طلباً للرئاسة...»[79].

إلا أننا حين نبحث بصفة ملموسة عن نماذج من التحريف المنسوب إلى الأناجيل لا نكاد نظفر في ردود القرون الأربعة الأولى التي وصلتنا بما من شأنه أن يدعّم هذه التهمة المتكررة، إذا ما استثنينا وجوه التأويل التي مرت بنا عند تعرضنا للاحتجاج على عدم ألوهية المسيح بالنصوص الكتابية. وفعلاً لم نعثر إلا على خمس حالات من التحريف هي، عند أصحاب الردود، من قبيل التناقض والاختلاف أو الفساد من وجهة نظر النقد العقلي:

1 ـ يتساءل علي الطبري عن معنى نزول روح القدس على يحيى في هيئة حمامة، ويرى أنه مخالف لقول الملك ليوسف حين أنكر حبل مريم: «اضمم إليك أهلك ولا يريبك ما ترى فإن الذي يتوالد منها هو من روح القدس»[80]، إن «كان المسيح نفسه هو كما قال الملَك»[81].

2 ـ وينكر نفس المؤلف ما جاء في الإنجيل عن ولادة عيسى من أن الله أرسل إلى يوسف النجار ملَكاً، لأنه يكون إذ ذاك نبياً من الأنبياء ينزل عليه الوحي[82].

3 ـ ويقول عن خبر المجوس الذين أتوا من المشرق عند مولد المسيح[83]، مبيّناً تهافت الأوجه الثلاثة التي يمكن أن يفسّر بها علمهم: «فقد استحقوا

(79) المصدر نفسه، ص ص153 ـ 154. وقارن هذا الرأي بما جاء في رسائل إخوان الصفاء، 4/ 291 (ط. بيروت): «والتوراة موجودة بأيدي اليهود والنصارى باللغة العبرانية وباللغة السريانية وباللغة العربية لا خلاف بينهم فيها بل هم متفقون على صحتها وحقيقة ما فيها».
(80) متى 1/ 20.
(81) رد الطبري، ص30.
(82) نفس المصدر والصفحة.
(83) انظر متى 2/ 1 ـ 12.

اسم النبوة أيضاً لأنهم لا يخلون من أن يكونوا سبقوا إلى علم ذلك بالوحي، فهذا هو النبوّة التامة، أو أن يكون الشيطان أعلمهم ذلك، فهو إذن يعلم الغيب ويدل عليه إجراؤه الكواكب السماوية، أو أن يكونوا أدركوه بالنجوم، فهي إذن تقوم مقام الوحي والنبوة. فإن لم يصح في هذه الوجوه وجه واحد فالخبر إذن باطل!»(84).

4 - وقد عقّب ابن ربّن الطبري كذلك في «الدين والدولة» على جواب المسيح لبني إسرائيل عندما سألوه آية: «إن ذلك مما لا تجابون إليه»(85) بأنه وعد قد رجع عنه حسب نفس الأناجيل، فيكون إذن قد ناقض نفسه. فالمسيح «لا يخلو من أن يكون قال عن الله أو عن نفسه. فإن كان قاله عن الله فقد فعل الله إذن خلاف ما قال لهم لأنه أعطاهم بعد هذا القول آيات على يدي المسيح، وإن كان قاله عن نفسه فقد فعل المسيح إذن خلاف ما قال ونقض القول الأول. وهذا مما لا يليق به ولا يظن بمثله. فهذا أيضاً مما أحسبه تحريفاً وفساداً في الإنجيل من قبل التراجمة والكتاب»(86).

5 - أما عبد الجبار فإنه عاب على أصحاب الأناجيل ذكر نسب يوسف النجار، مما يوحي بأنه أبو عيسى، «وليس في ذلك نسب للمسيح إذ كان مولوداً من غير ذكر، وإنما يتصل نسبه إلى سليمان بن داود عليهما السلام من قبل أمه لا من قبل أحد من الرجال»، ثم يضيف: «وهذا تخليط بيّن وجهل ظاهر، ولذلك وجد اليهود السبيل إلى الطعن في المسيح»(87).

فالنتيجة التي يمكن أن نخرج بها مما جاء في الردود التي بين أيدينا عن قضية التحريف في كتب النصارى المقدسة هي غياب التتبع المنتظم لمواطن

(84) رد الطبري، ص30 كذلك. والملاحظ أن عبارة النص المنشور لا تخلو من الاضطراب من الناحية النحوية فأصلحنا بما يقتضيه المعنى.
(85) متى 12/ 39؛ 16/ 4؛ لوقا 11/ 29.
(86) الدين والدولة، ص127.
(87) تثبيت دلائل النبوة، ص201.

الطعن في هذه الكتب ولمظاهر الاختلاف والتناقض التي قد تكون تحتوي عليها، وبعبارة أخرى فهي لا تجيب عن كل الأسئلة التي تطرحها الآيات القرآنية المتعلقة بهذه المشكلة، فكان دورها يقتصر على توفير الأسس التي سيقوم عليها نقد تلك الكتب دون تطبيق كاف، وسيتكفل القرن الخامس/ الحادي عشر والقرون الموالية بتوفير الآثار التي ستحقق هذا العمل في كثير من الدقة، بحيث يكون «الفِصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم (ت. 456/ 1064)(88) و«شفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل» للجويني (ت. 478/ 1085)(89) رائدين للنقد الذي سيمارسه المفسرون والمؤرخون الغربيون في العصور الحديثة.

والملاحظ من جهة أخرى أن اهتمام أصحاب الردود كان منصبّاً على الأناجيل دون بقية أسفار العهد الجديد من أعمال الرسل والرسائل ورؤيا يوحنا. أما العهد القديم فلم نعثر إلا على فقرتين في المغني تتعلقان بما حصل فيه من تحريف التوراة. يقول عبد الجبار منتقداً تواتر النقل فيها: «إن الأمر على خلاف ما ادعوه في التوراة من اتصال النقل وتواتره، وذلك لأن المنقول في الأحبار أن التوراة انقطع نقلها وتغيّر حالها بما كان من غلبة بختنصر على بلاد القوم وإحراقه التوراة وقتله القوم وسبيه لهم. والقوم يعترفون بذلك جملة، فمن أين أن النقل ثابت؟ وإنما يصح لهم التعلق بتواتر النقل واتصاله متى أثبتوا ذلك...»(90). ثم يسجل رأي بعض شيوخ المعتزلة أن التحريف من جهة التأويل دون الألفاظ ويتبنّاه ضمنياً، أولا يعترض عليه على الأقل، مع تمسكه بموقفه الأول: «فإن قال: أفليس في شيوخكم من أنكر أن يكون التبديل في

(88) يقع الفِصل في 5 أجزاء في مجلدين، انظر بالخصوص 1/ 116 - 224 و2/ 2 - 75. وارجع فيما يخص ترجمة ابن حزم إلى د. م. إ.، ط2، 3/ 814 - 822 (R. Arnaldez).
(89) نشره م. ألار (M. Allard) في بيروت سنة 1968 مع «اللمع في قواعد أهل السنة» بعنوان: Textes apologétiques de Guwaini، ص ص38 - 83، مع ترجمة إلى الفرنسية، وأعيد طبعه في القاهرة سنة 1979. وانظر عن الجويني د. م. إ.، ط2، 2/ 620 - 621 (C. Brockelmann- [L. Gardet]).
(90) المغني، 16/ 134.

التوراة واقعاً وقال إن التحريف المذكور في كتاب الله تعالى يجب أن يكون محمولاً على المعاني وللتأويل دون الألفاظ المتعلقة بالنقل!، قيل له: إن من يقول ذلك إنما ينكر تحريف الكلمات منهم مع كثرتهم وحصول شروط التواتر فيهم، لأنه لا يجوز على الجمع العظيم أن يغيّروا المنقول عما ينقل عليه، كما لا يجوز أن يكتموه...»[91].

كما يهتم بالاختلاف بين توراة اليهود وتوراة السامرة وتوراة النصارى مبيّناً أنه لا يحمل على الثقة فيها: «وبعد، فقد ذكر بعض أهل العلم أن التوراة التي في أيديهم مختلفة فيما تتضمنه وتشتمل عليه من ذكر أحكام وتواريخ، واستدل بذلك على أن النقل فيه غير مستمر، لأنه لو كان كذلك لما تغيّر حال ألفاظه، حتى يكون في توراة اليهود ما ليس في توراة فرقة يقال لها السامرة من الزيادات، والذي في أيدي النصارى فيها أيضاً زيادة ونقصان، وكل يدّعي منهم فيه النقل بالعدد الكثير والجم الغفير، فكيف تصح الثقة بذلك مع ما فيه من الاختلاف؟». ويقف بالخصوص عند الأخبار التي وردت فيها وتدل على أنها ليست من كلام موسى، مثل خبر موته وأخبار الأنبياء بعده: «إن في التوراة ما يدل على أنه ليس من كلام الله تعالى ولا من كلام موسى لأن فيها الإخبار عن موت موسى عمّ وعن أحوال بني إسرائيل بعده، كما أن فيها الإخبار عن أنبياء كانوا قبل[92] موسى. وكل ذلك يبيّن أنه من كلام من جاء بعد موسى وأن ذلك يقتضي القدح في كونه حجة».

وخلاصة رأيه «إنما يعلم في الجملة أن التوراة حق، فأما هذا المنقول بعينه فالحال فيه ما ذكرنا فلا تصح الثقة به. وإنما نرجع في الثقة بالتوراة على الجملة إلى ما ذكره الله في القرآن في وصف حاله، كما نرجع في نبوة عيسى وذكر الإنجيل وأنه لم يصلب ورفع إلى السماء عمّ إلى ما ذكره الله في كتابه،

(91) المصدر نفسه، 16/ 134 ـ 135.

(92) كذا في النص المطبوع، ولعلها «بعده»، إلا أن يكون قصد التأكيد على أن فيها أخباراً عما قبل موسى وأخباراً عما بعده.

ونستدل بذلك على بطلان كل أمر منقول يخالف ذلك»[93].

ويجدر بنا أن نلاحظ على صعيد آخر أن سوء ظن أصحاب الردود بالنصارى وكتبهم كان حائلاً دون مقارنتها بكتب السيرة والحديث في الإسلام وموازاتها بها، مثلما هو الشأن عند كثير من المفكرين المسلمين المحدثين. كما يجدر بنا أن نسجّل أنهم لم يلحوا على كتمان أهل الكتاب لما في كتبهم وخاصة منه ما يتعلق بالبشارات بمحمد. وسنرى في باب لاحق أنهم قد اعتبروا على العكس من ذلك أن كتب النصارى مليئة في الصورة التي هي عليها بتلك البشارات.

ونلاحظ أخيراً أن الإشكالية التي طرحت بها قضية التحريف قد كانت، ولا شك، تجد صداها عند النصارى في ذلك العصر نظراً إلى التشابه الذي رأيناه بين مفهوم الكلام الإلٰهي المثبت في الكتب المقدسة في المسيحية والإسلام. ولكن إقرار المسيحيين اليوم بصفة عامة بأثر التاريخ وشخصية أصحاب الكتب المقدسة وثقافة عصرهم وآفاقهم الذهنية في تكييفه، واتفاقهم في ذلك مع النقاد والمؤرخين غير المؤمنين، رغم اعتقادهم دون هؤلاء بأنها كتب «ملهمة» وبعمل الروح القدس فيها من جهة، وتمسك الإسلام الرسمي بالمفهوم الكلاسيكي للوحي ورفضه القبول بأثر الظروف التاريخية وشخصية الرسول في القرآن من جهة أخرى، قد خلق وضعاً جديداً يتميّز بالتفاوت بين النظرتين، وأصبح فيه البحث عن تناقضات الأناجيل مثلاً وأخطائها التاريخية أشبه ما يكون بالحرث في البحر، بما أنه بات من الأمور المسلّم بها عند النصارى ولا يعتبر ـ عن حق أو غير حق ـ ماسًّا من قيمتها الدينية.

لقد وجدت لا محالة في العصر الحديث محاولات محتشمة لتجديد النظرة إلى القرآن، أو بالأحرى للملاءمة بين المعرفة الحديثة ومفهوم الوحي القرآني، ولكن الحملات الشعواء التي شنها عليها المحافظون قد أخمدتها ـ ربما إلى حين ـ، فلم تتقارع الحجج ببعضها بعضاً ولم يستفد الفكر الديني إلا

(93) المصدر نفسه، 16/ 136.

بالنزر اليسير منها. فعندما أنكر طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» أن يكون ما جاء في القرآن عن إبراهيم وإسماعيل مثبتاً لوجودهما التاريخي حجز كتابه واضطر إلى حذف ذلك منه في النسخة التي أخرجها بعنوان: «في الأدب الجاهلي»(94)، ونال الطاهر الحداد ما ناله من شيوخ الزيتونة عندما تجرأ في مقدمة كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» على القول إن شريعة القرآن «نتيجة ما في الحياة من تطور» ودعا إلى التمييز بين «ما أتى به الإسلام وجاء من أجله وهو جوهره ومعناه. . . وبين ما وجده من الأحوال العارضة للبشرية والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله دون أن تكون غرضاً من أغراضه. فما يضع لها من الأحكام إقراراً لها أو تعديلاً فيها باق ما بقيت هي، فإذا ما ذهبت ذهبت أحكامها معها»(95)، ومنع محمد أحمد خلف الله من مناقشة أطروحته عن «الفن القصصي في القرآن الكريم» لأنه بيّن أثر نفسية الرسول وظروف عصره في صياغة القصص القرآني ونفى أن يكون الغرض من هذا القصص التاريخ، كما اضطر الباحث الباكستاني فضل الرحمان إلى الهجرة لأنه صرّح في كتاب نشره سنة 1966م. أن «القرآن بتمامه كلام الله، وهو بالمعنى الحقيقي بتمامه كذلك كلام محمد. فالقرآن يحتوي بداهة على الاثنين، إذ كيف يمكن أن يبقى خارج «قلب» النبي وهو يؤكد أنه بلغ قلبه؟»(96)، ودافع عن أن «القرآن إذن كلام إلٰهي

(94) يقول طه حسين: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً. ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها. ونحن مضطرون الى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى»، في الشعر الجاهلي، ص26. وهو رأي يبدو لنا اليوم - بمرور الزمن وتقدم المناهج النقدية والتفسيرية - غير خلو من السذاجة، وفيه استفزاز لا مبرر له.

(95) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص ص22 - 23.

(96) إشارة إلى ما جاء في الآية 97 من سورة البقرة 2: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ وإلى الآية 194 من سورة الشعراء 26: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾.

خالص ولكنه كذلك بالتأكيد مرتبط ارتباطاً قلبياً عميقاً بشخصية النبي محمد الباطنية، ولا يمكن تصور علاقته بالقرآن على أنها آلية مثل الأسطوانة المسجّلة. إن الكلام الإلٰهي يمرّ من قلب النبي»(97).

فلا أقل إذن من أن نسجل هذا التفاوت التاريخي بين مفهوم للوحي حديث وبين مفهوم آخر متحجر يأبى التسليم بأن الوحي «يحدث بصفة عفوية في حجم النافذة التي تنفتح في باطن النبي، محلاً هندسياً لآراء عصره ومطامح شعبه»(98). ويقيننا أن موضوع التحريف لا يمكن أن يوضع الآن كما كان يوضع في الماضي، لأن الكتب المقدسة عند الطرف المقابل غذاء روحي له لا يفيد استنقاصها شيئاً ولا يمكن إنكار الآثار الخلقية الإيجابية التي تتركها في نفوس المؤمنين بها، ولأن الجدل قد بان عقمه والمماحكة قد تجاوزها الزمن فأصبحا لا يرضيان الباحث الذي يرفض التقيّد بأطر معرفية ضيقة ويتوق إلى معرفة الحقيقة أينما وجدت، وأخيراً لأن النقد الحديث قد أثبت أن العملية التي أفضت إلى وضع الأناجيل ليست شبيهة بعملية جمع القرآن وتدوينه، ومن الضروري أن يكون المقياس في الحكم لصحة أي كتاب مقدس أو عليها ملائماً لخصوصية ذلك الكتاب.

بهذا نكون قد أتينا على توضيح مواقف الفكر الإسلامي من العقائد المسيحية، ونختم هذا الباب بمحاولة تبيّن ملامح النصرانية التاريخية في المنظور الإسلامي.

(97) Fazlur Rahman, Islam، ص ص30 و33 (والترجمة لنا).

(98) M. Choisy, Moïse، ص285. ويكفي للتأكد من هذا التفاوت المقارنة بين جل المساهمات الإسلامية وجل المساهمات المسيحية في الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني الذي نظمه مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية بتونس حول «معاني الوحي والتنزيل ومستوياتها» سنة 1979 ونشر أعماله ضمن سلسلة الدراسات الإسلامية عدد 6، سنة 1980.

النصرانية التاريخية في المنظور الإسلامي

إن ما جاء في الردود من نقد الدين المسيحي كما يمارسه أتباعه الذين أتيحت للمسلمين معرفتهم عن كتب يمكن اعتباره امتداداً لنقد العقائد المسيحية والأناجيل. وفعلاً كان المأخذ القار في جميع الحالات هو عدم الوفاء لتعاليم المسيح وللرسالة التي كلّف بتبليغها. ولذا سنرى فيما يلي على التوالي تصور أصحاب الردود للطريقة التي حصل بها ذلك التغيير، فمأخذهم على العبادات والطقوس النصرانية، وأخيراً نقدهم لسلوك النصارى وأخلاقهم. ونختم هذا الفصل، والباب كله، بعرض لصورة النصارى في الشعر.

أ ـ مخالفة دين المسيح

أثبت ابن النديم في الفهرست أسماء ستين فرقة من فرق النصارى ذكرها القحطبي في رده ـ الضائع اليوم ـ على النصارى[1]، وقد عرّف الناشىء بأهم ما قالت به ثلاث وعشرون فرقة منها[2]، كما رأينا إيراد اليعقوبي في تاريخه لإحدى عشرة مقالة في المسيح كانت موجودة في بداية القرن الرابع م. ولمقررات المجامع الستة الأولى[3]. ويمكن العثور في مختلف الردود على

(1) الفهرست، ص405.

(2) الكتاب الأوسط في المقالات، ص ص27 ـ 82.

(3) تاريخ اليعقوبي 1/ 153 ـ 156، انظر أعلاه.

إشارات سريعة إلى حدوث هذا التغيير، إلا أن «تثبيت دلائل النبوة» يكاد يكون مصدرنا الوحيد في معرفة تفاصيل المراحل التي مرت بها مخالفة النصارى لدين المسيح والبواعث عليها حسب المنظور السائد في الأوساط الإسلامية[4].

استغل القاضي عبد الجبار ما جاء في أعمال الرسل عن الخلاف بين اليهود و«اليونانيين» من المسيحيين الأولين مؤوّلاً له بما يتماشى واقتناعه بتعمد النصارى الاستجابة لأهواء «الأمم» على حساب الوفاء لدين عيسى، فقال بالخصوص: «وفي الجملة إن المسيح جاء لإحياء التوراة وإقامتها... وما زال أصحابه بعده على ذلك وكذلك... ثم أخذوا في التغيير والتبديل والبدع في الدين وطلب الرئاسة والتقرب إلى الناس بما يهوون ومكايدة اليهود وشفاء الغيظ منهم وإن كان فيه ترك الدين. وهذا بيّن في الأناجيل التي معهم وإليها يرجعون، وفي كتابهم المعروف بكتاب «أفراسكس» (كذا)، فإن فيه أن قوماً من المصارى خرجوا من بيت المقدس وأتوا أنطاكية وغيرها من الشام فدعوا الناس إلى سنة التوراة وإلى تحريم ذبائح من ليس من أهلها وإلى الختان وإلى إقامة السبت وإلى تحريم الخنزير وإلى ما حرمته التوراة، وأن ذلك شق على الأمم واستثقلوه، فاجتمع النصارى ببيت المقدس وتشاوروا فيما يحتالون به على الأمم ليجيبوهم ويطيعوهم، فأوجب رأيهم مداخلة الأمم والترخص لهم والانحطاط في أهوائهم وترك مخالفتهم والاختلاط بهم والأكل من ذبائحهم والتخلق بأخلاقهم وتصويبهم فيما هم عليه...»[5].

على أن بولس هو الذي اعتبر المسؤول الرئيسي عن ابتعاد النصارى عن الدين القويم، فلقد اتسم سلوكه بالنفاق والانتهازية، كان يمدح التوراة لليهود ويقول لهم إنها «سنّة حسنة لمن عمل بها» ويذمّها «للروم وغيرها من أعداء موسى والأنبياء» مدّعياً أنها «مهيجة للبشر» وأن وضع شرائعها عن الناس به

(4) وقد كان عبد الجبار شاعراً بأنه سبّاق إلى طرق هذا الموضوع فيقول بالخصوص: «... وإن كان قد اتفق من حكايات أقوالهم والرد عليهم ما لا يكاد يوجد في كتاب»، ويضيف: «فاحتفظ بذلك فإنك لا تكاد تجده في كتاب»، تثبيت، ص198.

(5) تثبيت دلائل النبوة، ص ص149 ـ 150، قارن بأعمال الرسل، الفصل 15 بالخصوص.

«كمل برّ الله وتم فضله». وقد اعترف هو نفسه بذلك حين صرّح: «كنت مع اليهودي يهودياً ومع الرومي رومياً ومع الأرمائي أرمائياً»[6].

ولئن كان بولس عند النصارى «أجلّ من موسى وهارون وداود وجميع الأنبياء، وإذا قرئت رسائله وكلامه في البيعة قاموا قياماً إعظاماً وإجلالاً له ولكلامه»، فإنه كان عند عبد الجبار «يهودياً خبيثاً شرّيراً ساعياً في الشر ومعيناً للأشرار وثائراً في الفتن، طالباً للرئاسة والدولة، محتالاً فيها بكل وجه»، ولذا خصّه بقرابة خمس صفحات كاملة[7] حاول فيها أن يثبت ترويمه للنصارى، بعد أن قلب لليهود ظهر المجن وأغرى بهم الروم حتى قتّلهم تيطس (Titus) ثم انكشف حاله وتبيّن احتياله وتمخرقه «فصفع وحلقت لحيته وصلب» بأمر من نيرون (Néron).

وهذه نماذج من الوسائل التي نسب إلى بولس استعمالها قصد التقرب من الروم على حساب الوفاء لدين عيسى:

- «من عادة الروم أن لا يحل للرجل أن يتزوج بأكثر من امرأة واحدة، ثم لا يفرّق بينهما طلاق ولا هرم ولا عيب من العيوب بوجه ولا سبب، ولا يحل له غيرها إلى أن تموت. ونساء الروم يبغضن ديانات الأنبياء من بني إسرائيل لما فيها من إباحة الطلاق وأن للرجل أن يتزوج ما أطاق المؤونة، فقيل لشاؤول (Saül): أنت من أمة هذا سبيلها، فقال: لا، وما يحل للرجل أكثر من امرأة واحدة على أحكام الروم. فنفق على النساء بهذا»؛
- «والروم تكره الختان شديداً في الرجال والنساء، وتبغض الأمم التي

(6) المصدر نفسه، ص ص150 ـ 151. وفي هامش النص أن الأرمائي من يعبد الكواكب والأوثان؛ قارن برسالة بولس الأولى إلى الكورنثيين 9/ 19 ـ 22.

(7) المصدر نفسه، ص ص156 ـ 160. وقد ذكر بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 4/ 9، أن محمد بن السائب الكلبي (ت. 146/ 763) أثبت في تفسيره للقرآن قصة بولس على أنه أول مؤسس للطوائف النصرانية.

تفعله، فقالوا لبولس في ذلك، فقال: نعم، هو ما ترون، وما يجب عليكم ختان، وإنما يجب على بني إسرائيل، فإنها أمة قلفتها في قلوبها»؛

- «والروم تأكل الخنزير، فقال: ما هو حرام، وما يحرم على الإنسان شيء يدخل جوفه وإنما يحرم عليه الكذب الذي يخرج منه»؛
- «وبنو إسرائيل لا تأكل ذبائح الوثنيين ومن ليس من أهل الكتاب، والروم ليست كذلك، فصوبهم بولس في هذا»؛
- «وكانت الروم تصلي إلى مشرق الشمس، ولا ترى وجوب الوضوء ولا غسل الجنابة ولا الحائض ولا التوقي من البول والغائط والدم، ولا تراه فحشاً، وإن الروم تزوّج الوثنيين وسائر الأمم، وبنو إسرائيل لا تفعل ذلك، فقالت الروم لبولس في ذلك، فقال: تتزوج المؤمنة بالكافر، فإنها تطهّره ولا ينجسها، والولد بينهما طاهر»، الخ.

وبقطع النظر عن صحة هذه المآخذ من الوجهة التاريخية الصرف أو عدم صحتها، فإن ما يلفت الانتباه خاصة هو هذا المفهوم للدين على أنه مجموعة من الأحكام الشرعية التي لا مجال للاجتهاد فيها أو لعدم تطبيقها تطبيقاً حرفياً صارماً مهما كانت الظروف والملابسات. ولا مناص من الاعتراف بأن عبد الجبار وغيره من المفكرين المسلمين الذين اهتموا بالمسيحية وتاريخها إنما عكسوا عليها التصور الغالب في الإسلام، فأرجعوا إليه ما يخالف عاداتهم الذهنية باعتباره القاعدة - المقياس في كل شيء، بينما كانت مشاغل الصوفية تحدو بهم إلى عدم التركيز على الناحية التشريعية، رغم عدم إنكارهم لها، فكانوا بذلك أقرب إلى تقدير البعد الروحي في المسيحية التاريخية. إلا أن هذه المقابلة بين الضمير الديني عند الصوفية وعند غيرهم لن تتبلور بوضوح إلا في عهد لاحق للفترة التي نهتم بها في هذه الدراسة.

ويتحمل قسطنطين بن هيلانة الحرانية مع بولس قسطاً وافراً من المسؤولية في العزوف عن دين عيسى الأصلي. فقد «أقام ديانات الروم على حالها كما كانت... وما أزال إلا عبادة الكواكب، وما زاد إلا تعظيم المسيح والقول

بربوبيته وتعظيم الصليب»[8]، أي أنه قد دعّم التيار الذي سار فيه النصارى قبله وكانت نتيجته أن «النصارى تروّمت ولم تتنصّر الروم»، والدليل على ذلك «أن الروم قد كانت قبل التنصر تأكل الخنزير وتستعمل الخصاء وتغزو الأمم وتسبي وتقتل وتسترق» وتستبيح الزنا وغير ذلك مما يخالف شريعة عيسى، «ولما تنصّرت دامت على تلك السيرة فما زايلتها ولا زالت عنها»[9].

ولم تقف عملية التبديل في عهد قسطنطين، بل تفاقمت إثره ولكنها اتخذت شكلاً جديداً عن طريق عقد المجامع التي ادّعت مشروعية التحليل والتحريم:

«وهم في كل حين يجتمعون إذا أرادوا تحليل شيء أو تحريمه ويكون لهم فيه سنهودس - وتفسيره الاجتماع للتقرير - فيفعلون ذلك. فإذا تقادم عهده، قالوا: هذا ما حرّمته تلك الجماعة إلا بظهور آية أو معجزة»[10]. ويضرب عبد الجبار ثلاثة أمثلة لتحريمهم ما كان مباحاً دون حصول آية أو معجزة كما يزعمون:

- «ألا ترى أن الجثلقة والمطرنة قد كانت جائزة عندهم فيمن له الأهل والولد، فصار الجثالقة والرؤساء يجعلون الرئاسة في أولادهم ويوصون بها في ذريتهم، فاجتمع النصارى وعقدوا تحريمها فيمن له أهل وولد وعرف التزويج. فصار ذلك ديناً لهم، فاجتمعوا عليه وعملوا به من غير آية ولا معجزة؛
- «وقد كان تزويج الأختين بالأخوين مباحاً عندهم، فجرى من أختين كانتا عند أخوين عداوة أدت إلى معاداة بين الأخوين، فاجتمعوا وحرّموا ذلك وصار لهم ديناً يعملون به، وإن لم يروا فيه آية ولا معجزة؛

(8) المصدر نفسه، ص162. وقد أثبت عبد الجبار، ص ص160 - 163، خبر تنصر قسطنطين بطريقة تجسّم رأيه فيه، من أنه كان «خبيثاً مفكراً صبوراً».
(9) المصدر نفسه، ص173.
(10) المصدر نفسه، ص174.

- «وقد كان تزويج بنت الأخ عندهم مباحاً، فجرى فيه نسب استنصر به بعضهم، فاجتمعوا وحرّموا ذلك فصار لهم ديناً بغير آية ولا معجزة، وهذا منه ما فعلوه قريباً وفي الإسلام وفي دولة بني العباس»[11].

كما أن رؤساءهم يسمحون لأنفسهم بالتحريم والتحليل «مثل ما فعل مطران سمرقند، فإنه حرّم على أهلها الفراخ وزعم أن روح القدس تنزل في هذه الحمامة، فقبلوا ذلك منه وصيّروه ديناً»[12].

ولا يمكن تقدير خطورة هذه التهمة إلا بالرجوع إلى المبدإ المتفق عليه عند الأصوليين، وهو أن المشرّع الوحيد هو الله. وكما أن الإنسان ملزم بتطبيق الشريعة الإلٰهية التي يأتي بها الوحي ويفترض فيها الإحاطة بجميع مجالات الحياة، فإنه لا يحق له أن يشرّع من عندياته. وغاية ما يستطيع القيام به هو استنباط الأحكام حسب قواعد علم أصول الفقه التي ضبطت بصفة تكاد تكون نهائية منذ عهد الإمام الشافعي في رسالته الشهيرة. ولعل هذا ما يفسّر غياب تتبع أصحاب الردود للاختلافات التي كانت بين المجامع في المسائل العقدية[13]، فقد كان مبدأ عقد المجامع مرفوضاً من جهة، وانصبّ الاهتمام من جهة أخرى على قراراتها التشريعية. لذا ينفي عبد الجبار أن يكون قصد «بيان فساد النصرانية»، وكأن صلاحية ما يتديّن به النصارى في حد ذاته أو عدم صلاحيته أمر خارج عن مشمولاته[14]، ويؤكد أن قصده هو «البيان عن مفارقتهم لدين المسيح ومخالفتهم له في الأصول والفروع جميعاً مع شدة تحققهم به»[15]، ويخاطب النصارى قائلاً: «ومن سلّم لكم أن المسيح عمّ سلفكم؟ ونحن فقد دفعناكم عن هذا وبيّنا أنكم قد خالفتهم المسيح عمّ في

(11) المصدر نفسه، ص ص174 ـ 175.

(12) المصدر نفسه، ص175.

(13) انظر نماذج منها في: H. Küng, Infaillible?، ص ص211 ـ 212.

(14) وإن كان يقول في سياق آخر: «والكثرة لا تكون دلالة في صحة الديانة، وإنما يدل على صحة الديانة الحجة والبرهان لا غير ذلك»، تثبيت دلائل النبوة، ص173.

(15) المصدر نفسه، ص198.

أصوله وفروعه ونقضتم عهوده وعطلتم وصاياه بياناً لا يمكنكم دفعه»[16].

وعلى صعيد آخر، تمثلت مخالفة النصارى للمسيح في إنكارهم النعيم المادي في الآخرة رغم نص عيسى عليه في أكثر من موضع بشهادة الأناجيل المتداولة ذاتها، فيذكر ابن ربّن الطبري مثلاً ثلاثة نصوص من متّى ولوقا ويوحنا «تصحح الأكل والشرب في الآخرة والغرف والنعيم»[17]. ويبدو أن القائلين بالنعيم المادي في الجنة هم الذين كانوا ممثّلين لدى أصحاب الردود. ولا غرو، فقد كان المدافعون عن النعيم الروحي المعنوي قلة من الفلاسفة والمفكرين غير الملتزمين بمذهب معيّن بينما كان جمهور المتكلمين وجمهور العامة يؤمنون بضرورة فهم الآيات القرآنية المتعلقة بهذا الغرض فهما حرفياً، ويتوقعون بالتالي أن يجدوا في الجنة الأكل والشرب والنكاح[18]. أما في المسيحية فقد كان التصور المادي لنعيم الجنة محصوراً عند بعض الآباء وأشهرهم القديس أفرام (Ephrem) (ق. 4م)[19]، بينما كان الاتجاه الغالب عند

(16) المصدر نفسه، ص182. وانظر، ص ص149 و195 ـ 197، مخالفة النصارى للمسيح في عدم تعطيل السبت.

(17) الدين والدولة، ص ص133 ـ 134؛ والنصوص المستشهد بها هي متّى 26/ 29 ولوقا 22/ 30 ويوحنا 14/ 2. وانظر كذلك الرد المجهول المؤلف والعنوان، ص31، حيث يستشهد بمتّى 26/ 21 وبنص من إنجيل طوما.

(18) في صحيح البخاري، 6/ 117، أن ﴿الأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً﴾ (الكهف 18/ 103) هم اليهود والنصارى، أما اليهود فكذبوا محمداً ﷺ وأما النصارى فكفروا بالجنة وقالوا لا طعام فيها ولا شراب. وانظر الخبر الذي أورده التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة، 3/ 192: «وحكى لنا أبو سليمان قال: وصف لنا بعض النصارى الجنة فقال: ليس فيها أكل ولا شرب ولا نكاح. فسمع ذلك بعض المتكلمين فقال: ما تصف إلا الحزن والأسف والبلاء!». وقد كان نقد المعري الضمني في رسالة الغفران للتصورات الشائعة عن الجنة أنموذجاً لسمو بعض «المثقفين» بمفهوم اللذة إلى ما فوق أبعاده المادية المحسوسة. وانظر في العصر الحديث رأي العلامة الهندي مولانا محمد علي الذي ينفي الحياة الجنسية في الجنة، في: عبد الرحمن صدقي، المرأة والحب في القرآن، ضمن كتاب: القرآن، نظرة عصرية جديدة، ص ص 196 ـ 198.

(19) انظر عنه منشورات جامعة الروح القدس بالكسليك (لبنان) في: Parole de l'Orient، IV (1973)، عدد 1 و2.

اللاهوتيين هو الإنكار له. لكن لعل نظرة عامة النصارى إلى الآخرة لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن النظرة الإسلامية الشائعة وتنعكس بالخصوص في الأناجيل والرؤى «المنحولة»[20]، بل ربما كانت الأوصاف التي خصصت لعذاب الآخرة في المسيحية تتجاوز بكثير ما نجده عن جهنم في الآثار الإسلامية رغم ما يقول عبد الجبار أنه «قلّما تجد منهم من يخاف عذاب الآخرة، لأنهم يعتقدون أن المسيح إنما قتل نفسه ليقيهم من الذنوب والعذاب، وأنه جالس على يمين أبيه، وأمه جالسة مما يلي يساره فهي تتلقى الذنوب إذا طلعت وتقول لابنها: سل يا بني أباك الرب غفرانها، فهو عندهم يغفرها ويسأل أباه غفرانها»[21].

والمرجح عندنا أن الجدل في هذا الموضوع قد انطلق مع الكندي المسيحي حين هاجم بشدة الآيات التي جاء فيها وصف ما ينتظر المؤمنين في الجنة، فكان المسلمون يعرفون منذ أوائل القرن الثالث/التاسع مآخذ النصارى ونظموا هجوماً مضاداً بيّنوا من خلاله أن المسيح تحدث عن النعيم المادي وأن دين النصرانية «يغري بالقبيح ويبعث على ارتكاب الفواحش ويهيج على الفساد... إذ ليس فيه زاجر مخوف كالحدود المكتوبة ولا النار ولا عذاب الآخرة»[22].

هكذا إذن عرضت مخالفة النصارى لدين المسيح الأصلي في أطوارها والظروف الحافة بها، وفي الأصول والفروع حسب تعبير أصحاب الردود. وإذا كان الغلوّ في الدين المتمثل في تأليه عيسى وعبادته من دون الله أخطر مطعن كما رأينا في فصل سابق، فإن طقوس النصارى وفّرت هي بدورها مجالاً لإبراز الفرق بين ما أمروا به، وما يقومون به من أشكال العبادة.

(20) انظر على سبيل المثال: Les Evangiles apocryphes، ص ص127 - 130، ورؤيا بطرس في المرجع نفسه، ص ص291 - 293 وكذلك رؤيا بولس، ص ص297، 331، وعلى الأخص ص ص305 - 308، 314 - 315 و324 - 325. وانظر كذلك كتاب أخنوخ (Le livre d'Hénoch)، الباب LIV في La Bible apocryphe، ص ص55 - 56.

(21) تثبيت دلائل النبوة، ص191.

(22) المصدر نفسه، ص ص187 - 188.

ب - العبادات والطقوس

إن القارىء لأي رد على النصارى ينتظر أن يجد فيه نقداً للأسرار (Sacrements) المسيحية وأهمها العماد والقربان المقدس[23]، ولكنه يفاجأ في الردود الإسلامية إلى آخر القرن الرابع/العاشر بعدم تعرضها إلى الطقوس الأساسية عند النصارى[24]، واهتمامها على العكس من ذلك بما يختلفون فيه عن الممارسة الطقسية الإسلامية. وليس لهذه الظاهرة من تفسير سوى أنهم قاسوا مبدئياً طرق العبادة عند أتباع الديانات الكتابية على طرق العبادة في الإسلام، وكانوا واثقين بأن تعبّد عيسى لا يمكن أن يختلف في شيء عن تعبد محمد، وانتهوا تبعاً لذلك إلى أن النصارى قد حادوا عن سنة المسيح، ولذا استحقوا التشنيع والتقريع. وسنستعرض فيما يلي ما جاء في الردود التي وصلتنا عن هذا الموضوع مكتفين بترتيب مادتها والتعقيب عليها تعقيباً سريعاً:

1 - الطهارة: عيب على النصارى عدم قيامهم بفروض الغسل والوضوء كما يفعل المسلمون، بل وتعمدهم الصلاة وهم جنب: «كان المسيح يتديّن بالطهارة وبغسل الجنابة وبوجوب غسل الحائض، وهذه الطوائف لا

(23) انظر مثلاً رأي سبينوزا (Spinoza) من أن طقوس الدين المسيحي «هي بمثابة آيات خارجية للكنيسة الشاملة وليست أموراً توصل إلى السعادة الروحية أو لها في ذاتها طابع مقدس»، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص213؛ وانظر النقد العنيف الذي وجهه ساد (Sade) للأفخار ستيا في Justine ou les malheurs de la vertu، ص ص 91 - 92، ومن أحدث ما صدر في هذا الموضوع: M.De Diéguez, L'idole monothéiste.

(24) الإشارة الوحيدة إلى القربان كانت في تثبيت دلائل النبوة. ص ص164 - 165: «ولهم أيام - أعني الذين ببلاد الإسلام - ينظرون فيها بعد صلاة العصر يتحسون الخمر في البيعة. وهو القربان عندهم -، وقد قال بولس: إن دم هذا الشراب هو دم الرب وهذا البرشان هو لحم الرب، فمن ارتاب في أن هذا لحم الرب ودمه فلا يأخذه ولا يذقه وإن ذلك لا يحل له - والبرشان هي أقراص تخبز وتحمل إلى البيعة وتثرد في الخمر وتؤكل تقرباً». قارن هذا الاعتقاد عند النصارى بما يقوله م. إيلياد (M. Eliade) في La nostalgie des origines، ص272، هامش 42: «Dans la mythologie d'un groupe pueblo, les Sia, la déesse-mère Utset («Est») dit aux hommes: «Ce maïs est mon coeur, et il sera pour mon peuple comme le lait de mon sein».

تختلف بأن ذلك ليس بواجب» ويرون «أن للإنسان أن يصلي وهو غير مطهر وغير مستنج، ويصلي وهو جنب. ولا يختلفون في أن الجنابة والبول والغائط وغير ذلك لا يقطع الصلاة، وأن المصلي له أن يصلي وهو يبول وهو يتغوّط وهو يجامع - وإن كان الجماع في زنى -، فما هذا شيء يقطع الصلاة ولا يفسدها، بل الأفضل عندهم أن يصلي وهو جنب وهو يتغوّط ويبول ويضرط، لأن ذلك أبعد من صلاة المسلمين واليهود وكل هذا خلاف صلاة المسيح»[25]. إن هذا النص غنيّ عن كل تعليق. وإن المبالغة التي يتسم بها بالإضافة إلى الجهل الذي ينم عنه في شأن الصلاة المسيحية لخير تجسيم للمثل القائل إن كل ما هو مفرط غير جدير بالاعتبار.

2 - الصلاة: لم تتصور الصلاة إلا وهي قراءة لنصيب من كلام الله دون الكلام البشري، وعلى هذا الأساس ينبغي أن تكون صلاة عيسى وجميع الأنبياء نسخة طبق الأصل من صلاة المسلمين: «كان المسيح يقرأ في صلاته ما كان الأنبياء وبنو إسرائيل قبله وفي زمانه يقرؤون من كلام الله ومن قول الله من التوراة ومن زبور داود»، أما طوائف النصارى فإنها «تقول في صلاتها كلاماً قد لحنه لهم الذين يتقدمون ويصلّون بهم، فجرى مجرى النوح والأغاني، فيقولون: هذا قداس فلان، ينسبونه إلى الذين وضعوه»[26].

3 - القبلة: كما أن المسلمين يتجهون في صلاتهم نحو الكعبة، فقد طولب النصارى بالاتجاه نحو بيت المقدس أسوة بنبيّهم: «وهم يصلّون إلى

(25) تثبيت دلائل النبوة، ص148.

(26) المصدر نفسه، ص ص148 - 149. وقارن بما يقوله المطران جورج خضر، لو حكيت مسرى الطفولة، ص73: «ونحن (أي المسيحيين الشرقيين) كنا في الشرق قد تغلبنا على نصف الوثنية أو أكثر بإقصائنا الآلات واكتفائنا بالصوت البشري. وقد استبعدنا الآلة لارتباطها الوثيق بالهياكل الرومانية وفحش كاهناتها وعبّادها. وعلى ذلك كان الرهبان يحافون جمال الصوت، ولكن جمهور المؤمنين لم يكن على هذا القدر من التقشف فتنازلت الكنيسة بحنانها إليه ولكنها وضعت قواعد روحية لضبطه...».

المشرق، وما صلّى المسيح إلى أن توفاه الله إلاّ إلى المغرب وبيت المقدس وقبله داود والأنبياء بنو إسرائيل»[27]. ونوقشوا في تفضيلهم قبلة الروم على قبلة عيسى: «وإذا قيل لهم: لِمَ تصلون إلى المشرق وقد علمتم أن المسيح لم يزل يصلي إلى بيت المقدس إلى أن خرج من الدنيا. وإنما المشرق قبلة الروم؟ قالوا: لأن الله خاطب الأنبياء من قِبَل المشرق. وبعضهم يقول إن المسيح لمّا صلب أمال وجهه إلى المشرق فلهذا صلينا إلى المشرق[28]. فقيل لهم: فمن أعلم بالمصالح، أنتم أم المسيح؟ وقد علمتم وتيقنتم أنه ما صلى إلى المشرق، ولكنكم صرتم إلى ديانات الروم وفارقتم دين المسيح...»[29].

4 - السجود: قد تستغرب مؤاخذة النصارى على عدم السجود بينما المعروف

(27) المصدر نفسه، ص149. ومن دواعي الاستغراب النص على أن المسيح كان يصلي إلى المغرب، أما اليهود فقد كانت قبلتهم وما تزال هي بيت المقدس فعلاً، انظر فصل «قبلة» في د. م. إ.، ط2، 84 - 85. (Wensinck).

(28) في المحاورة بين الخليفة العباسي المهدي وطيموتاوس الجاثليق، المسألة الحادية عشرة، ص ص132 - 133، تبريرات أخرى للعدول عن بيت المقدس إلى الشرق؛ يقول الجاثليق النسطوري: «السجود الواجب هو سجود المصلي لله في ملك السماء، ومثال ملك السماء في الأرض هو الفردوس، والفردوس هو في المشرق. وأيضاً فالمسيح كتّم الناموس عنّا إلى أن ابتدأ بناموسه منذ عماده من يوحنا. حينئذ عمل وعلم تلاميذه ناموسه وأمرهم أن يعلّمونا جميع ذلك فعلّموا جميع المؤمنين به الصلاة إلى الشرق، وأيضاً، فأول ما سجد الناس لله كان بالمشرق، لأن آدم كان يسجد لله في الفردوس، والفردوس في المشرق، وتبعه نسله إلى أن وردت السنّة فسجدنا إلى المشرق طلبُ لوطننا القديم الذي أخرجنا منه بالمعصية... وأيضاً، لمّا خلّصنا من ظلمة الخطيئة أقبل بنا إلى جهة النور وهي المشرق». وانظر فيما يخص القبلة عند النصارى فصل «Orientation» في Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie، XII. (1936) ,1669-2665 (H. Leclercq).

(29) تثبيت دلائل النبوة، ص197. والملاحظ أن الرد المجهول المؤلف، ص31، أثبت اعتراض النصارى على اتجاه المسلمين حول الكعبة بدلاً من بيت المقدس، وبرّر القبلة الإسلامية بأن «إبراهيم أعظم الأنبياء ومسجده أعظم المساجد وأقدمها، وهو حرام الله وأمنه وبيته وأول مساجده»، فلا أثر فيه إذن لاتخاذ النصارى المشرق قبلة.

أنهم كانوا دوماً يمارسونه[30]، ورغم ذلك فقد عيبوا على تركهم له في أحد الردود: «وأنتم لظلمكم وخطاياكم وجهالتكم بأمر الله لا تسجدون لله يوم الأحد ولا بعد الفسح[31] بعد أربعين ليلة. وقد أمر الله بالسجود وسجد له الملائكة وعيسى والأنبياء والصالحون من عباده»[32].

5 - الدفن في المساجد: «وتقبرون موتاكم في مساجدكم التي أمر الله أن تطهّر [ويذكر فيها اسمه]»[33]، وقد قال الله على لسان أشعيا كما زعمتم: «إن الذين يتخذون مساجدهم قبوراً ويتطهرون بعظام الموتى [. . .] يصلون ناراً لا تطفأ إلى يوم القيامة»[34]، وقد علمتم أنه لا تفعل ذلك أمة غيركم»[35]. إن عبارة هذا النص في الحالة التي نشر عليها لا تخلو من الاضطراب، ولكن الغرض منه واضح، إذ يشير إلى ظاهرة معروفة في تاريخ الكنيسة وهي التعبد للشهداء والقديسيين واستعمال زيت بقاياهم تبركاً وتداويا، حتى أن تهيئة بعض الكنائس كانت مرتبطة بهذا التعبد[36].

(30) يقول عنه ديمونبين (Demombynes) Mahomet، ص290: «C'est une posture chrétienne qui était inconnue des Arabes idolâtres, et odieuse aux Juifs».

(31) كذا في النص، والمعروف أنه «فصح» بالصاد، ولعل صاحب هذا الرد قد نقل الكلمة العبرانية «فسح» كما هي دون تعريبها. ومعناها الاجتياز والعبور أو النجاة، إشارة إلى خروج اليهود من مصر في عهد موسى. أما في المسيحية فتدل على عيد تذكار قيامة المسيح. والملاحظ أن عبد الجبار، تثبيت، 223، ينسب إلى النصارى تسمية هذا العيد عيد السلامة.

(32) الرد المجهول المؤلف والعنوان، ص29.

(33) في النص المطبوع: «أن تطهرون به وتداوون به مرضاكم». والملاحظ أن الناشر نبه إلى الخطإ النحوي في «تطهرون» فقط، وترجم بما يخالف نصه: que Dieu a ordonné de garder purs et où son Nom doit être invoqué وأحال على النور 24/ 36 ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ منبّهاً إلى أن التطهير لم يتعلق في القرآن إلا بالكعبة: الحج 22/ 26 والبقرة 2/ 125. لذا أثبتنا هذه القراءة بين معقفين.

(34) لعل هذا النص تركيب لأشعيا 65/ 4 و66/ 24.

(35) الرد المجهول المؤلف، ص29 كذلك.

(36) انظر مثلاً في هذا المجال: J. Lassus, Sanctuaires chrétiens de Syrie، ص ص163 - 167. وفي الحديث النبوي: «لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»، مثلاً صحيح البخاري، 6/ 14.

6 - تعظيم الصليب والصور: في النصين اللذين تطرقا إلى هذا الغرض قُرن بين تعظيم الأيقونات والصليب، وعبادة الأصنام والأوثان: «وأنتم تعظّمون الصليب والصورة وتقبّلونها وتسجدون لها، وهي مما صنع الناس بأيديهم، وليست تسمع ولا تبصر ولا تضر ولا تنفع، وأعظمها عندكم ما صنع بالذهب والفضة. وكذلك فعل قوم إبراهيم بصورهم وأوثانهم»[37]، «وكانت الروم مع عبادتها الكواكب تعظم الأصنام وتصورها في الهياكل، فبقيت على ذلك بعد إجابتها إلى تعظيم الصليب، وما كان منهم في ذلك قصور، والمسيح وأمه وأصحابه عوضاً من تلك الأصنام. . .»[38]. ومما يلفت الانتباه أنه لا أثر في الردود للخصومة التي ظهرت بين المسيحيين في القرن الثاني/ الثامن وامتدت إلى منتصف القرن الثالث/ التاسع حول التعبد للصور.

7 - الصوم: يؤكد عبد الجبار على أن صوم النصارى يختلف عن صوم المسيح، فمدّته متأثرة بالعادات الوثنية، وطريقة القيام بهذه الفريضة غير موحّدة: «وما صام هو (المسيح) وأصحابه إلى أن خرج من الدنيا إلا اليوم الذي صامه بنو إسرائيل. فأما هذه الخمسون يوماً التي تصومها النصارى، وصوم نينوى[39]، وصوم العذارى[40]، فما صام شيئاً منها قط ولا أكل في الصوم ما يأكلونه ولا حرّم فيه ما يحرّمونه»[41]. ويقول في موضع آخر: «وكان للروم والصابئين أيام يصومونها تجري مجرى التقرب

(37) الرد المجهول المؤلف، ص29.

(38) تثبيت دلائل النبوة، ص167. وفي رسائل إخوان الصفاء، 4/ 21 (ط. القاهرة)، أن النصارى استعملوا التماثيل والصور في بيعهم «ليكون ذلك تذكاراً لهم».

(39) صوم يدوم ثلاثة أيام ينقطع فيها النصارى في الكنائس النسطورية (السريانية والكلدانية اليوم) تمام الانقطاع عن الأكل والشرب استغفاراً وتذكاراً لما فعله الله من الرحمة مع أهل نينوى (Ninive) بعد إنذار يونس (= يونان: Jonas) النبي. انظر البيروني، الآثار الباقية، ص311.

(40) انظر كذلك عن هذا الصوم: المصدر السابق، ص314.

(41) تثبيت دلائل النبوة، ص149.

إلى الكواكب يمسكون فيها عن أكل اللحم، فلما صاروا إلى القول بإلهية المسيح أقاموها ثم زادوا فيها من أشياء ونقصوا، وهم اليوم يصومونها خمسين يوماً إلى زوال الشمس ثم يفطرون في بعض الأيام. هكذا يصومون ببلاد الروم... وهم يختلفون في الصيام، فإن هؤلاء الذين بالعراق لا يصومون في كل يوم نصفه كما تصوم الروم»[42].

8 - أكل الخنزير وذبائح من ليس من أهل الكتاب: كان أكل النصارى للخنزير ولجميع الحيوان مناسبة لإبراز بعدهم عن شريعة التوراة، وبالتالي عن شريعة عيسى: «وحرّم [المسيح] ذبائح من ليس من أهل الكتاب... وما أكل خنزيراً قط، بل حرّمه ولعن أكلته كما فعل الأنبياء من قبله. والنصارى تزعم أنه رقى مريم المجدلانية فأخرج منها سبعة شياطين، وأن الشياطين قالت. أين نأوي؟ فقال لها: اسلكي هذه الدابة النجسة، يعني الخنازير»[43]. وقد كان الدافع لهم على ذلك، حسب عبد الجبار، اتباع الروم، إلا أنهم اختلقوا رؤيا نسبوها إلى بطرس لتبرير سلوكهم: «والروم تأكل الخنزير وجميع الحيوان وذبائح الناس كلهم، فتبعوا الروم في هذا كما تبعوهم في غيره. فإذا قيل لهم في ذلك قالوا إن شمعون الصفا رأى في المنام، وإذا ثوب مربوط بأربعة أطرافه وهو ينزل من السماء إلى الأرض فيه كل الدواب ذوات الأربع القوائم وزخارف الأرض وطير السماء وحيوان الماء، وسمع صوتاً يقول: قم يا شمعون، قم اذبح وكل. فقال شمعون: حاشا لي يا رب، فإني منذ قطّ لم آكل شيئاً نجساً. فعاد الصوت المرة الثانية يقول له: لا تنجس ما طهّره الله. وهذا عندهم رآه شمعون بعد موت المسيح ورفعه»[44]. قلنا: فقد شهد شمعون أن هذا مما

(42) المصدر نفسه، ص164. وانظر كذلك ص165: «فما صام [عيسى] صومكم هذا ولا أمركم به ولا صام هو وأصحابه إلا صوم بني إسرائيل فعطلتم الصوم الذي تعلمونه يقيناً وصمتم صوماً ما صامه ولا أمركم به».

(43) المصدر نفسه، ص149. قارن بلوقا 8/ 2.

(44) قارن بأعمال الرسل 10/ 9 - 16. وانظر فرض قسطنطين أكل لحم الخنزير على اليهود، بناء على هذا النص، في تاريخ ابن البطريق ص133.

حرّمه المسيح ونجّسه. فقد أكّد فضيحتكم إذ هو ما جاء إلا بالتمام لا بالتغيير والنسخ[45]. والعجب أن معهم في أشعيا النبي أن شر الأمم وأنجس الأمم وأخبث الأمم هذه الأمة ذات القلفة الآكلة للخنازير وكل البهائم. وهذا هو صفتهم»[46].

9 - إقامة الحدود: إن اعتناء فقهاء الإسلام بضبط الحدود وتفريع الأحكام في الأحوال الشخصية والمعاملات اعتناء بالغاً يفسّر إلى حدّ بعيد أن أصحاب الردود لم يقبلوا أن تكون «شريعة المحبة» ناسخة «للناموس»، لا سيم أن المسيح كان ملتزماً به: «وسار [المسيح] في المناكح والطلاق والمواريث والحدود سيرة الأنبياء قبله، وليس عند هؤلاء النصارى على من زنى أو لاط أو افترى أو سكر حدّ البتة ولا عذاب في الدنيا ولا في الآخرة»[47].

10 - الأعياد: هي كذلك من البدع التي لا أصل لها في سيرة المسيح، إذ هو «ما اتّخذ يوم الأحد عيداً قط»، وإنما «كان هذا بعد قسطنطينوس بالدهر الطويل، وعملوا لذلك سنهودس»، وكذلك الشأن في عيد الميلاد، فقد «كان للروم واليونان عيد يسمونه ميلاد الزمان، وهو عند رجوع الشمس في كانون، فجعلوه ميلاد المسيح وزادوا ونقصوا. وهو عيد لهم عظيم، وهو الذي يقيمه النصارى ويسمونه الميلاد وليلة الميلاد، وهذا سببه وأصله. وما كانت النصارى في زمن المسيح وأصحابه من بعده يعرفون هذا العيد ولا يقيمونه»[48].

(45) قارن هذا الرأي بما جاء في آل عمران 3/ 50: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾.

(46) تثبيت دلائل النبوة، ص ص194 - 195. والملاحظ أنه لا يوجد في أشعيا نص بهذه العبرة.

(47) المصدر نفسه، ص149. ويقول الجاحظ في رده، ص ص21 - 22: «وهم مع شرر طبائعهم وغلبة شهواتهم ليس في دينهم تزاجر كنار الأبد في الآخرة وكالحدود والقود والقصاص في الدنيا، فكيف يجانب ما يفسده ويؤثر ما يصلحه من كانت حاله كذلك؟ وهل يصلح الدنيا من هو كما قلنا؟ وهي يهيج على الفساد إلا من وصفنا؟». والواقع أن قوانين باسيليوس (Basile) (ق. 4م.) كانت تنص على فصل الزناة وحرمانهم من المشاركة في القربان خمسة عشر عاماً.

(48) تثبيت دلائل النبوة، ص ص149 و164. وانظر عن هذا العيد وعن «عيد كنيسة القيامة»: المسعودي، مروج الذهب، 2/ 198.

11 ـ استعمال البخور في الكنائس: يلاحظ صاحب التثبيت أن المسيح «ما بنى بيعة قط»، وكأنه يعيب على النصارى ضمنياً اتخاذهم معابد خاصة بهم، ثم يؤكد أن البخور مما استحدثوه نسجاً على منوال الروم والصابئين، فقد كان لهؤلاء «دخن وبخورات في الهياكل للكواكب والأصنام، وهي قائمة عند النصارى ما عطلوها، وهي في البيع يسمونها دخنة مريم وبخور مريم ـ وما عرفته مريم ولا المسيح ساعة قط ولا أصحابه ولا استعملوا ذلك...»[49].

12 ـ الختان: إن الختان باعتباره طقساً من طقوس مرور الطفل إلى مرحلة الكهولة عند البلوغ كان شائعاً عند الكثير من الشعوب، وبالخصوص في الشرق[50]. وكان اليهود بصفة أخص يمارسونه ـ ربما أخذا عن المصريين حسب شهادة هيرودوت[51] ـ وكذلك العرب في الجاهلية[52]، لكن

(49) المصدر نفسه، ص ص149 و166 ـ 167.

(50) انظر فصل «ختان» في د. م. إ.، ط2، 5/ 20 ـ 23 (A.J. Wensinck).

(51) Herodote, Histoire، II 140، حسب M. Hayek. Les Arabes ou le babptême des larmes، ص107، هامش 5.

(52) جاء في تاريخ الطبري، 3/ 78 ضمن الحديث عن غزوة حنين: «قتل مع عثمان بن عبد الله غلام له نصراني أغرل. قال: فبينا رجل من الأنصار يستلب قتلى من ثقيف إذ كشف العبد ليستلبه فوجده أغرل فصرخ بأعلى صوته: يعلم الله أن ثقيفاً غرل ما تختتن! قال المغيرة بن شعبة: فأخذت بيده وخشيت أن تذهب عنا في العرب، فقلت: لا تقل ذاك فداك أبي وأمي! إنما هو غلام لنا نصراني، ثم جعلت أكشف له قتلانا فأقول: ألا تراهم مختتنين!». ويقول الجاحظ في الحيوان، 7/ 27: «وهذا الختان في العرب في النساء والرجال من لدن إبراهيم وهاجر إلى يومنا هذا»، ولكن يبدو أن الخفض للنساء لم يكن شائعاً شيوع الختان للرجال، رغم أن لنا شهادات على وجود نساء ختانات. فأم سباع مثلاً كانت «ختانة بمكة» (تاريخ الطبري، 2/ 516)، والجاحظ نفسه يورد في الحيوان، 1/ 250، بيت ابن عبدل:

أشبهت أمك غير باب واحد ... أن قد خُتنت وأنها لا تختتن

ويقول ابن الحجاج عن ختان النساء:

ولكني رأيت الحر فينا ... يسام الخسف حالاً بعد حالا

فيقطع أنفه طفلاً وينشو ... كبيراً وهو منتوف السبال

(يتيمة الدهر، 3/ 70).

سرعان ما اعتبر من علامات الإسلام[53] رغم أنه غير مذكور في القرآن، ومورس على أنه سنّة. ولقد كان شائعاً عند بعض النصارى، مثل العباد في الحيرة[54]، وخاصة عند الأقباط[55]، إلا أن الأغلبية منهم كانت تعتبر أن المسيح قد «أبطل بالمعمودية الختان»[56]. ولهذا كان تركهم للختان مناسبة أخرى للإلحاح على مخالفتهم لدين عيسى: «وقد اختتن المسيح وأوجب الختان كما أوجبه موسى وهارون والأنبياء»[57]، بالإضافة إلى ما في ترك الختان من القذارة[58].

إن الانطباع الذي يخرج به القارىء لهذه النصوص أن أصحاب الردود لم يولوا أهمية كبرى للطقوس ومظاهر التعبد عند النصارى، فلم يتعرض لها بالخصوص المؤلفون الذين انتقلوا من النصرانية إلى الإسلام من أمثال ابن ربّن الطبري وابن أيوب، ولا تدل مآخذ صاحب الرد المجهول العنوان وعبد الجبار ـ وهما الوحيدان اللذان أثارا هذا الموضوع ـ على اطلاع مباشر على الطقوس التي يمارسها النصارى، وبالتالي على المغزى الذي يضفونه عليها، فاقتصر

= وانظر في هذا المجال فصل «خفض» في د. م. إ.، ط2، 4/ 946 ـ 947.

(53) كتب أشرس عامل خراسان سنة 110هـ إلى الحسن بن أبي العمرّطة عامله على سمرقند: إن في الخراج قوة للمسلمين، وقد بلغني أن أهل السّغد وأشباههم لم يسلموا رغبة وإنما دخلوا الإسلام تعوّذاً من الجزية، فانظر من اختتن وأقام الفرائض وحسن إسلامه وقرأ سورة من القرآن فارفع عنه خراجه»، تاريخ الطبري، 7/ 55. فقدّم الاختتان على إقامة الفرائض وغيرها من العلامات الظاهرة للإسلام!

(54) وقد عاب عليهم عيسى بن نون الجاثليق (ت. 828م) ختان أنفسهم وبناتهم كما يفعل اليهود، بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 1/ 124.

(55) «ويزعمون أن المسيح ختن في هذا اليوم، وهو الثامن من الميلاد. والقبط من دون النصارى تختتن بخلاف غيرهم»، المقريزي الخطط المقريزية، 1/ 266.

(56) طيموتاوس، في محاورته مع المهدي، المسألة التاسعة، ص131. وانظر في هذا المجال: R. Etaix, Sermon inédit de Saint Augustin sur la circoncision.

(57) تثبيت دلائل النبوة، ص149، ولاحظ أنه لا ينسب هذه السنة إلى إبراهيم!

(58) «والنصراني وإن كان أنظف ثوباً وأحسن صناعة وأقل مساخة، فإن باطنه الأم وأقذر وأسمج، لأنه أقلف ولا يغتسل من الجنابة ويأكل لحم الخنزير وامرأته جنب لا تطهر من الحيض ولا من النفاس، ويغشاها في الطمث، وهي مع ذلك غير مختونة»، رد الجاحظ، ص21.

الأمر ـ أو كاد ـ على مطالبتهم بالالتزام بتعاليم الشريعة، بعد أن اقتنع بأنها لا يمكن أن تختلف عن الشريعة القرآنية، وتركّزت العناية تبعاً لذلك على ما في سلوكهم وأخلاقهم من سلبيات حقيقية أو متوهمة.

ج ـ السلوك والأخلاق

هناك ثلاثة عوامل رئيسية حدّدت مواقف المسلمين عموماً وأصحاب الردود خصوصاً من سلوك النصارى وأخلاقهم وقيمهم، أوّلها ما يقوله القرآن عنهم والطريقة التي فهمت بها الآيات المتعلقة بهم. كانت بعض هذه الآيات إيجابية بالنسبة إلى صنف منهم على الأقل من الذين تبيّنوا الحق في ما أنزل على محمد: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾[59]، وكانت بعض الآيات سلبية بالنسبة إلى أصناف أخرى. ﴿إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾[60]، بينما كانت الآية 27 من سورة المجادلة 57: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ تحتمل أكثر من تأويل واحد حسب العاملين الثاني والثالث. وفعلاً، كان العامل الثاني هو الاتجاه الفكري للمهتمّين بالنصارى في صلب المدارس والمذاهب الإسلامية، ولذلك لم يكن موقف المتصوفة عين موقف المعتزلة مثلاً، وتأثرت النظرة إلى النصارى وتأثر تأويل النص القرآني بالمنطلقات الذهنية في كل حالة. أما العامل الثالث الرئيسي فقد كان طبيعة العلاقات السياسية والاجتماعية بين المجموعتين الإسلامية والمسيحية المتواجدتين في البلاد الإسلامية. فكلما كانت تلك العلاقات طيبة اتسم

(59) المائدة 5/ 82 ـ 83.

(60) التوبة 9/ 43.

الموقف من النصارى بالتسامح والتعاون، وكلما تأزمت انعكس تأزمها في مستوى التنظير. لذا لا نستغرب أن تكون الردود هي الوثائق التي وصلتنا عن أكثر المواقف تشدداً وإغراقاً في السلبية. ويحسن بنا ألا نقرأها إلا على أنها كذلك وعلى أنها لا تمثّل نظرة مسلمي القرون الأربعة الأولى، كل المسلمين، إلى النصارى بصفة مطردة.

فالجاحظ مثلاً يخبرنا ـ عن غير قصد منه ـ أن التأويل السائد في أوساط «العامة» للمائدة 5/ 82 ـ 83 كان في صالح نصارى عصره: «وأمر آخر ـ وهو من أمتن أسبابهم وأقوى أمورهم ـ وهو تأويل آية غلطت فيها العامة حتى نازعت الخاصة وحفظتها النصارى واحتجت واستمالت قلوب الرعاع والسفلة، وهو قول الله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ﴾... إلى قوله: ﴿وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ﴾. وفي نفس الآية أعظم دليل على أن الله تعالى لم يعن هؤلاء النصارى (أي نساطرة العراق) ولا أشباههم الملكانية واليعقوبية، وإنما عنى ضرب بحيرا أو ضرب الرهبان الذين كان يخدمهم سلمان»[61].

وقد سجل المحاسبي في بداية القرن الثالث/ التاسع تأويلين للمجادلة 57/ 27، الأول أن ﴿مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ﴾ يعني «كنا كتبناه عليهم ابتغاء رضوان الله»، والثاني أنه يعني «لم نكتبها عليهم ولم يبتدعوها إلا ابتغاء رضوان الله فعابهم الله عز وجل بتركها»[62]. ويرى ماسينيون (Massignon) أن القرون الثلاثة الأُلى كانت تنظر إلى الرهبانية نظرة إيجابية ثم انتشر الإنكار لها ووضع الحديث «لا رهبانية في الإسلام»[63].

ويمكن تقسيم مآخذ أصحاب الردود على سلوك النصارى إلى صنفين كبيرين، يتعلق أولهما برجال الكنيسة والثاني بعامة النصارى. فعاب الحسني

(61) رد الجاحظ، ص14.

(62) من كتاب الرعاية، في: ... Massignon, Textes indédits، ص18.

(63) L, Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique ص ص145 ـ 153. وانظر كذلك في الموضوع: René Dagorn, Le document almohade de Poblet، ص ص85 ـ 88.

على الرهبان والشمامسة بالخصوص الرغبة في المأكل والمشرب واكتناز الفضة والذهب والتعويل في معيشتهم على غيرهم: «فرهبانهم - إلا القليل - وشمامستهم تعولهم أبداً أقوياؤهم وضعفتهم. وليس من الرهبان ولا الشمامسة من تكلف في مطعمه ولا مشربه ولا كسوته ولا مصلحته كلفة. ومن كفاهم ذلك من عوامهم وضعفتهم فقد يرى ذلك قربة له عند من يعبدون وزلفة»[64]. واعتبر الجاحظ زهدهم ضرباً من الزندقة: «وأنت إذا سمعت كلامهم في العفو والصفح وذكرهم للسياحة وزرايتهم على كل من أكل اللحمان ورغبتهم في أكل الحبوب وترك الحيوان وتزهيدهم في النكاح وتركهم لطلب الولد ومديحهم للجاثليق والمطران والأسقف والرهبان بترك النكاح وطلب النسل وتعظيمهم الرؤساء، علمت أن بين دينهم وبين الزندقة نسباً وأنهم يحنّون إلى ذلك المذهب»[65].

على أن أهم ما يتميّزون به هو التناقض بين قولهم وفعلهم، فيقول عبد الجبار في هذا الصدد: «وإذا اختلطت بهم وفتشتهم ودخلت بينهم ولابست الجثالقة والرهبان، وجدت هناك من الكذب والجهل والحرص على الدنيا وطلب الرئاسة والجمع والمنع أموراً كثيرة. فإن الواحد منهم يترهب وما معه شيء ويصير كلاً على غيره وما تمرّ الأيام حتى صار ذا مال كثير حتى مات عن عشرات ألوف»[66]. وفي خبر مروي عن الجاحظ قدح مباشر في عفّة القسيسين، حيث أن «قوماً من بني ثعلب أرادوا قطع الطريق على مال السلطان فأتتهم المعاينة فأعلمتهم أن السلطان قد نذر بهم، فساروا ثم أزمعوا على الاستخفاء في دير العذارى، فصاروا إلى الدير ففتح لهم، فما استقروا حتى سمعوا وقع حوافر الخيل في طلبهم. فلما أمنوا وجاوزتهم الخيل خلا كل

(64) رد الحسني، ص ص19 - 20. وجدير بالملاحظة أن الرهبان بالخصوص كانوا لا يعوّلون في الأغلب على غيرهم، وكثير منهم كانوا يشتغلون بشتى أنواع النشاط في الأديرة.

(65) رد الجاحظ، ص20.

(66) تثبيت دلائل النبوة، ص175.

واحد منهم بجارية هي عنده عذراء، فإذا القس قد فرغ منهن»[67].

وإذا كانت هذه النصوص تتسم بالمبالغة والتعميم، فلا شك أن ما كان محل طعن هو وجود الكهنوت ذاته[68] وادعاؤه منزلة فريدة من بين عامة المؤمنين[69] تؤهله لمغفرة الخطايا: «ومن عجيب ديانتهم أن المذنب منهم يقول للقس والراهب: اعمل لي مغفرة وتوبة وتحمّل ذنوبي ويجعل له على ذلك جعالة على مقداره في الغنى والفقر. فيبسط القس كساءه ويأخذ الجعالة، ثم يقول للمذنب: هات الآن واذكر لي ذنوبك ذنباً ذنباً حتى أعرفها وأتحملها. فيبتدىء ذلك المذنب - رجلاً كان أو امرأة، ملكاً أو سوقة - فيذكر ما قد فعله شيئاً شيئاً، حتى يقول: هذه هي كلها. فيقول له القس: إنها عظيمة ولكن قد تحملتها وغفرت لك فأبشر، وربما جمع الكساء من أطرافه ووضعه على ظهره وقال: ما أثقل ما في هذا الكساء من الذنوب!

«ومن المأثور عنهم والشائع عليهم أن المرأة تقر عند القس بذنوبها، فتقول: أصابني رجل في يوم كذا، فيستفهمها: كم مرة؟ فتقول: كذا وكذا، فيقول لها: أخبريني، هذا الرجل نصراني أو مسلم؟ فربما قالت: مسلم، فيستعظم هذا ويستزيدها في الجعالة، فإن زادته وإلا غضب وانطلق وهو يقول: قد زنى بها المسلمون وتريد أن أغفر لها، وإنما أعطتني كذا وكذا، فتردّه وتزيده وترضيه... وقد قيل لبعض قسوسهم: ما هذا من التوبة! فقال: وما وجه تركنا لهم؟ لا نسألهم عن ذنوبهم ونطمعهم في غفرانها، فإنا لو لم نفعل

(67) الشابشتي، الديارات، ص107. وهذا الطعن في عفة رجال الكنيسة من الأغراض التي ما زالت سارية إلى اليوم، انظر مثلاً تائية إبراهيم طوقان الطويلة:

غيد وحسن وورد في البيجامات   يا شهر أيار يا شهر الكرامات

(68) انظر رأي المسعودي في تأثر المراتب عند النصارى بالمانوية والصابئة، مروج الذهب، 1/ 95 - 96.

(69) «Celui qui porte tort aux ministres des saints, lèse de toute évidence les saints eux mêmes, et attente non seulement aux saints mais au Seigneur Christ», Miracles de Sainte Foy, 1, 4, *in* G. Duby, L'an mil, p 98.

ونأخذ المال منهم لافتقرت البيع»[70].

يتعرض هذا النص في الواقع إلى ثلاث ظواهر: الاعتراف، والغفران وما يسميه عبد الجبار أخذ الجعالة. وقد كان الاعتراف أمام القس شائعاً بالفعل في مختلف الكنائس وإن لم يصبح إلزامياً في الكاثوليكية مرة في السنة إلا بعد مجمع اللاطران (Latran) الرابع المنعقد سنة 1215م. كما أن الغفران قد اتخذ في القرون الوسطى شكل «التساهلات» (Indulgences) التي يمنحها الأساقفة إثر الاعتراف والتوبة، باعتبار أنهم القائمون مقام بطرس الذي مكّنه المسيح من مفاتيح الحل والعقد في الأرض وفي السماء[71]. أما «أخذ الجعالة» فليس سوى «السيمونية» (Simonie) التي قاست منها الكنيسة القرون الطويلة[72]. فلا يخبرنا النص إذن بجديد في شأن هذه الظواهر، وإنما تكمن طرافته في تصويره لها تصويراً كاريكاتورياً يبرز النواحي السلبية في سلوك القسيسين ويضخمها إلى أبعد حد.

وقد نالت من جهة أخرى دعوى النصارى الخوارق والمعجزات لرؤسائهم النصيب الوافر من النقد، فرفض ادعاؤهم أن كل واحد من الآباء والأوائل نطق بلسان أمة من الأمم التي تنصرت، وأن ذلك هو السبب في دخولها في النصرانية[73]، ورفض خبر قيام ميت وضعت عليه خشبة الصليب: «ادعوا أن هيلانة الحرانية وقع إليها الخشبة التي صلب عليها المسيح مع خشب غيرها فلم تعرفها وأشكلت عليها، فامتحنت ذلك بجنازة مرت بها فجعلت تضع عليها خشبة بعد أخرى من خشب المصلين (؟) فلم يقم الميت إلا بآخر خشبة.

(70) تثبيت دلائل النبوة، ص ص190 ـ 191.

(71) انظر مثلاً عن الاعتراف والغفران: Nouvelle Histoire de l'Eglise، 2/ 160.

(72) انظر عنها مثلاً نص ر. قلابير (R. Glaber) الذي أورده ج. دبي (G. Duby) في L'an mil، ص ص117 ـ 118. ويقول سبينوزا عن بعد رجال الكنيسة عن ممارسة الفضيلة: «ولقد بحثت عن سبب هذا الشر ووجدته دون عناء في النظر إلى مهام تنظيم الكنيسة على أنها شرف وإلى وظائف القائمين بالعبادة على أنها مصدر للدخل...»، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص115.

(73) تثبيت دلائل النبوة، ص207.

قالوا: فعلمت أنها هي الخشبة التي صلب عليها المسيح»[74]. كما رفضت من باب أولى وأحرى الآيات والمعجزات التي يدّعون أن البطاركة والرهبان حققوها فأدت إلى دخول أهل الأمصار في المسيحية بدون إكراه، فيذكر صاحب التثبيت ما يتناقلونه من أن «البطرك وافى من بلاد الروم فنزل وجنده... فأقام موتاهم من المقابر فقاموا بأسرهم من تلقاء أنفسهم وصاروا إلى بلاد الروم» وأن ميخائيل الراهب «وافى إلى أهل المصيصة فقلب سيحون زيتا وجعل أغنامهم كلها خيلاً، فقاموا من تلقاء أنفسهم فقبّلوا الصليب وصاروا إلى بلاد الروم، وكذا أهل سميصاط وحصن منصور»، ثم يعقّب عليه مؤكداً بالعكس من ذلك على القسوة والشدة اللتين تميز بهما فتح تلك الأمصار وإدخال أهلها في النصرانية كرهاً، فيقول: «وقلّ مصر من هذه الأمصار وثغر من هذه الثغور إلا وقد ترددت إليه ملوك الروم السنين الكثيرة ونزلوا عليه الأعوام المتتالية ورعوا زروعهم وحصروهم ومنعوهم الأقوات حتى أكلوا الكلاب والسنانير والميتة وقتلوهم جوعاً وعطشاً وقتلوا مقاتلهم وسبوا ذريتهم وقادوهم بالسلاسل والحبال وأنزلوا بهم من المكاره ما يطول شرحه...»[75].

وأورد عبد الجبار عدداً من الآيات والخوارق في كثير من التفصيل:

- قلب الخل زيتاً،
- أبّا مرقس يرمي بنفسه في البحر فيلقى إلى أرض يأتيه فيها بعد صلاته في العشاء سمك مشوى ورغيفان وسكرجة عسل،
- مطران يمنعه جاثليقه من أكل اللحم فيقول عند بلوغه الأمر للعصافير في المقلى «كش» فتتطاير،
- راهب من أصل يهودي يدّعي أنه شاهد شيخاً يقيم شجرة منتصبة على موج البحر، فكان ذلك سبب تنصّره،

(74) المصدر نفسه، ص223. وانظر كذلك ص125، وقارن بما جاء عن هذه الحادثة في تاريخ ابن البطريق، ص129.

(75) المصدر نفسه، ص183.

- جورجس يخرجه المسيح من السجن ويفتح له بابه ثلاث مرات يعود إثرها إلى صومعته، ويعود إلى صومعته كذلك بعد ضرب عنقه ودفنه ثم بعد تقطيعه إرباً ثم بعد حرقه وإلقاء رماده في البحر، عند ذلك أرسل إليه الملك الذي عذّبه وقتله فاعتذر إليه وتنصّر[76].

وكانت هذه الخوارق مناسبة لإبراز حيل رؤسائهم وخداعهم واستغلالهم لسذاجة عوامهم: «والفطناء من النصارى يقولون: هذه الآيات والمعجزات إنما هي من احتيالات الجثالقة والرهبان ومن يبغض العمل ويفرّ من الكد، ويسمونهم بلغتهم السريانية «عازق معناثا»، معناه أنه ترهب ولزم الدين ليأكل من غير ماله ويستريح من الكد... وربما جاء الراهب إلى الجاثليق بمثل هذا ليفق عنده، فيقول له الجاثليق: عزمت على الهرب من العمل، أنت «عازق معناثا»، فربما بكى وقال له: أبونا ما يحل لك أن تقول لي هذا! فيقول الجاثليق: يا أخي ما ينبغي أن تعمل معي هذا فأنا أعرف بالصنعة، هبنا خدعنا غيرنا، بعضنا يعرف بعضاً والصنعة واحدة وأنا «عازق معناثا» مثلك، فلا تبك... ومثل هذا - رحمك الله - تجد كثيراً من القسيسين والرهبان إذا رأوا راهباً أو جاثليقاً أو قساً أو مطراناً قد ادّعيت له المعجزات ونفق على النصارى يقول بعضهم لبعض: انظروا بأي شيء نفق هذا على النصارى الجهال ونفذت حيلته فيهم واستوت له عليهم الرئاسة...»[77].

وربما كان السبب الرئيسي في هذه الحملة الشعواء التي شنها القاضي اعتقاده أن المعجزات من اختصاص الأنبياء دون غيرهم وأن ادعاءها لرؤساء النصارى يؤدي إلى الشك في المعجزات النبوية جملة وإلى الإلحاد: «وعلماء النصارى يسرعون إلى الإلحاد... ومما يدنيهم من هذا الأمر أن موضوع النصرانية أن الآيات والمعجزات تكون في عبادتهم في كل عصر لا تنقطع، تدعي ذلك الملكية لعبّادها كما يدّعيه باقي طوائفهم، ويدّعون المشاهدة في كل

(76) المصدر نفسه، ص ص202 - 206.

(77) المصدر نفسه، ص ص207 - 208.

زمان وأوان مع إكفار بعضهم لبعض، وليس فيهم أحد رأى شيئاً من ذلك، وليس إلا الدعاوي التي تقدم ذكرها والذكران والأعياد، فيلحدون ويظنون بما يدّعى لموسى وهارون وعيسى عليهم السلام بمثل ما يدّعى للرهبان»[78].

وهذه الخشية من انتقاض حجة كبرى من حجج النبوة هي التي أدت إلى التمييز في الإسلام بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، وإن كان في كلتا الحالتين خرق لقوانين الطبيعة. لكن لم يطبق هذا التمييز على النصرانية وطعن في الخوارق التي تنسب فيها إلى القديسين أو التي تختص بها بعض الأماكن المقدسة. ولقد كانت القرون الوسطى المسيحية شغوفة بالإيمان بهذه الخوارق، لم يسلم من ذلك المفكرون الممتازون[79] ولا عامة الناس[80]. وهذا ما سهّل على المسلمين تتبّعها، فاستغلها أصحاب الردود للطعن في رؤساء النصارى ورميهم بالكذب والاحتيال، كما فعل عبد الجبار في الأمثلة التي استعرضناها، وكما فعل الجاحظ قبله في شأن نار كنيسة القيامة[81]، بينما سجلها غيرهم على أنها من العجائب دون إصدار أحكام أخلاقية والبت في صحتها أو عدم

(78) المصدر نفسه، ص ص208 - 209.

(79) انظر مثلاً عن سذاجة اعتقاد أغسطينوس (Augustin) في المعجزات: Campenhausen, Les Pères Latins، ص ص310 - 311، وما يقوله المؤلف البيزنطي زيغابين (Zigabène) عن المعجزات التي يحققها دم المسيح المحتفظ به عند النصارى، في: A-Th. Khoury, Polémique byzantine avec l'islam.

(80) انظر نماذج من الخوارق الشائعة حوالي سنة ألف م. في أوروبا في: G. Duby, L'an mil: إبراء الملك روبير (Robert) للأعمى، ص ص81 - 82، مشي الناس فوق الماء دون أن يبتلّوا لأنهم يحملون بقايا القديسين، ص86، حبل امرأة عاقر، ص ص97 - 98، عودة بغل ميت إلى الحياة، ص99، الخ. ويفسر سبينوزا هذه الظاهرة بأن الناس «يصطنعون معجزات بخيالهم حتى يعتقد الآخرون أن الله قد فضلهم على الآخرين وأنهم هم العلة الغائية التي لأجلها خلق الله الأشياء جميعاً وما زال يسيّرها»، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص222.

(81) الحيوان 4/ 483 و6/ 201 - 202. قارن بالمسعودي، التنبيه والإشراف، ص123، ومروج الذهب، 2/ 198؛ وانظر عن هذه النار فصل Semaine sainte في Dictionnaire d'Archéologe chrétienne et de Liturgie، XV وراد 1176 - 1177 (H. Leclercq)، وفصل Feu في Dictionnaire de Spiritualité (J. Gaillard)، وراد 270 - 271.

صحتها، فيذكر الشابشتي مثلاً عدداً منها في كتاب الديارات:

- دير باطا له باب حجر يذكر النصارى أنه يفتحه الواحد والاثنان، فإن تجاوزوا السبعة لم يقدروا على فتحه (ص305)؛
- في نفس الدير غرابان يصيحان في وجه من يطرقه كالمنذرين إن كان في الدير قوم، فإن لم يكن فيه أحد لم يفعلا شيئاً من ذلك (305 ـ 306)؛
- سطح دير الجودي يشبر فيكون عشرين شبراً ثم يعاود قياسه فيكون ثمانية عشر شبراً ثم يعاود فيكون اثنين وعشرين شبراً، في كل دفعة يشبر يختلف عدده (309)؛
- في بيعة أبي هور يعالج من كانت به خنازير بإرسال خنزير على موضع الوجه فيأكل الذي فيه لا يتعدى ذلك الموضع، ثم يذرّ عليه من رماد خنزير فعل مثل هذا الفعل من قبل ومن زيت قنديل البيعة، فيبرأ (311)؛
- دير يحنّس بدمنهور يخرج شهيده في يوم عيده من الدير في تابوت، فيسير التابوت على وجه الأرض لا يقدر أحد أن يمسكه حتى يرد البحر فيغطس فيه ثم يرجع إلى مكانه (312)؛
- في عيد بيعة أتريب تجيء حمامة فتدخل المذبح لا يدرون من أين جاءت، ثم لا يرونها إلى يوم مثله (313)؛
- وفي دير بنواحي أخميم يجتمع الطير المعروف ببوقير في عيده ولا يتفرق حتى يعلق رأس طائر في شق من الجبل الذي بقربه (314 ـ 315)[82]، الخ.

وسواء كان الغرض من إيراد هذه الخوارق جدلياً أو إخبارياً فحسب فإن ما يلفت الانتباه بصفة خاصة هو خلو المصادر الإسلامية من الاهتمام بالناحية

(82) ويقول المسعودي عن كنيسة النصارى: «وفيها توابيت من حجارة فيها عظام الموتى يسيل منها زيت ثخين كالرب تتبرك به النصارى»، مروج الذهب، 1/ 64.

الإيجابية في سلوك الرهبان، مثل تقشفهم وكثرة صلاتهم وصيامهم. لقد كان مثلهم الأعلى الديني مخالفاً لا محالة للمثل الأعلى الإسلامي[83] قبل انتشار التصوف على نطاق واسع، وما صاحبه من زهد في الدنيا وطول التعبد والعزوف عن الملذات. ولكن هذا الفارق لا يكفي لتفسير نفي صدق النية جملة عن هذا الصنف من النصارى، واعتبار أنهم إنما «يخدعون الناس بلبس الصوف وإظهار الزهد»[84]. ولذا لا مناص من الرجوع إلى الفرضية الضمنية التي هي أساس كل الأحكام الصادرة عن المسلمين، ومفادها أن الاعتقاد الفاسد لا يولّد إلا سلوكاً فاسداً، كما أن الاعتقاد الصحيح هو منبع السلوك الحسن[85]، بحيث لا يبقى أي مجال للنيّة الصادقة أو الاجتهاد الشخصي في الحكم على استقامة الأعمال والأخلاق.

وما ينطبق على رجال الدين ينطبق من باب أولى وأحرى على جمهور أتباعهم من النصارى، إذ كان هؤلاء يقتدون بأولئك. يروي القفطي أن يوحنا بن ماسويه ـ وهو طبيب ومترجم نصراني عاش في أيام الرشيد ـ قد عوتب على اتخاذ الجواري فأجاب بقوله: «إنما أمرنا في موضع واحد أن لا نتخذ امرأتين ولا ثوبين، فمن جعل الجاثليق العاض بظر أمه أولى أن يتخذ عشرين ثوباً من يوحنا الشقي في اتخاذ أربع جوارٍ؟! فقولوا لجاثليقكم أن يلزم قوانين دينه حتى نلزم معه، فإن خالف خالفناه»[86].

(83) «Le mépris du corps qui est mépris de l'esprit n'est point de saison. L'islam est de ce point de vue un naturalisme impénitent, ou, si l'on préfère, le spiritualisme islamique est plein de naturalité», Bouhdiba, Islam et sexualité, p. 35.

(84) تثبيت دلائل النبوة، ص190.

(85) لنقرأ مثلاً هذا الخبر البسيط ونر كيف يمكن استغلاله في آخره لبيان فضل الإسلام: «كان للحسن جار نصراني وكان له كنيف على السطح، وقد نقب ذلك في بيته، وكان يتحلّب منه البول في بيت الحسن، وكان الحسن أمر بإناء فوضعه تحته، فكان يخرج ما يجتمع منه ليلاً، ومضى على ذلك عشرون سنة، فمرض الحسن ذات يوم فعاده النصراني، فرأى ذلك. فقال: يا أبا سعيد، مذ كم تحملون منا هذا الأذى؟ فقال: منذ عشرين سنة. فقطع النصراني زناره وأسلم»، الإمتاع والمؤانسة، 2/ 129.

(86) تاريخ الحكماء، ص387.

وقد تمثل المأخذ الرئيسي عليهم في مخالفة سلوكهم للتعاليم المسيحية، وبصفة أعم في مخالفة أعمالهم لأقوالهم، فهم يدّعون الرأفة والرحمة ولكنهم مع ذلك يخصون الأطفال الأبرياء، فيقول الجاحظ في رده: «ومما يدل على قلة رحمتهم وفساد قلوبهم أنهم أصحاب الخصاء من بين جمع الأمم، والخصاء أشد المثلة وأعظم ما ركبه إنسان، ثم يفعلون ذلك بأطفال لا ذنب لهم ولا دفع عندهم. ولا نعرف قوماً يعرفون بخصاء الناس حيث ما كانوا إلا ببلاد الروم والحبشة. وهم في غيرهما قليل وأقل قليل، على أنهم لم يتعلموا إلا منهم ولا كان السبب في ذلك غيرهم[87]، ثم خصوا أبناءهم وأسلموهم في بيعهم. وليس الخصاء إلا في دين الصابئين، فإنّ العابد منهم ربما خصَى نفسه ولا يستحل خصاء ابنه»[88]. وينحو عبد الجبار منحى الجاحظ في مؤاخذتهم على هذا الصنيع لسببين: لأنهم «يأبون الختان ويخصون الأطفال، وليس الخصاء من شريعة التوراة»، ولأنهم يفعلون ذلك بأطفال المسلمين من الأسرى في عصره،

(87) يذكر الطبري في تاريخه، 8/ 214، أن سليمان بن عبد الملك كان «في متنزه له ومعه حرمه، فسمع من بستان آخر صوت رجل يتغنى، فدعا صاحب شرطته، فقال: عليّ بصاحب الصوت، فأتي به، فلما مثل بين يديه قال: ما حملك على الغناء وأنت إلى جنبي ومعي حرمي؟ أما علمت أن الرماك إذا سمعت الفحل حنّت إليه؟ يا غلام جبه. فجب الرجل». وفي رحلة ابن بطوطة، ص ص140 ـ 141، أن أبا عبد الله الغرناطي رئيس المؤذنين بالحرم الشريف قد «جب نفسه خوفاً من الفتنة»، بينما يروي الجاحظ في الحيوان، 1/ 128 ـ 129، أن عثمان بن مظعون استأذن النبي في الخصاء فقال: «خصاء أمتي الصوم، والصوم وجاء».

(88) رد الجاحظ، ص21. ويشنّع الجاحظ على هذا الخصاء من جهة أخرى لأنه لو عمّ «لانقطع النسل وذهب الدين وفتن الخلق». وقارن بما يقوله في نفس الموضوع في الحيوان، 1/ 124، من أنهم «لا يحدثون في القضيب حدثاً ولا يتعرضون إلا للأنثيين كأنهم إنما كرهوا لأولادهم إحبال نسائهم ورواهبهم فقط»، ثم تأكيده على أن «كل خصاء في الدنيا فإنما أصله من قبل الروم. ومن العجب أنهم نصارى وهم يدّعون من الرأفة والرحمة ورقة القلب والكبد ما لا يدعيه أحد من جميع الأصناف. وحسبك بالخصاء مثلة، وحسبك بصنيع الخاصي قسوة!...». وفي المقدسي، أحسن التقاسيم، ص242، أن «الروم يسلّون أولادهم ويحرزونهم على الكنائس لئلا يشغلوا بالنساء وتؤذيهم الشهوة. وكان المسلمون إذا غزوا أغاروا على كنائسهم وأخرجوا الصبيان منها».

بعدما «كانوا في أول الإسلام يحترزون على الأسارى لقوة الإسلام وضعفهم ليفادوا بهم»[89].

وهذه القسوة في معاملة أطفال المسلمين لم تكن في الحقيقة مقصورة عليهم حسب شهادة المصادر الإسلامية، فيخبرنا الطبري عند عرضه لحوادث سنة 241هـ «أن تذورة أمرت... بعرض من في إسارها من المسلمين على النصرانية، فمن تنصّر منهم كان أسوة من تنصر قبل ذلك ومن أبى قتلته. فذكر أنها قتلت من الأسرى اثني عشر ألفاً»[90]. ويؤكد سوء معاملة الأسرى من المسلمين خطاب رسول عضد الدولة البويهي لأحد أعضاء حاشية ملك الروم: «وهو (ورد ـ رومي هرب إلى بلاد الإسلام ـ) اليوم وإن كان أسيراً في أيدينا فإننا لم نفعل به ما تفعلون أنتم بأسراكم من المثلة»[91].

ولم يكن أصحاب الردود ليروا في تلك القسوة خاصية للنصارى بصفتهم كذلك لولا أنهم كانوا يدّعون الوفاء لما أمر به المسيح من المحبة والعفو وتجنب العنف، ويعزون أساليب القمع والإكراه إلى أصحاب السلطة المدنية. هذا الاقتسام للعمل كان مرفوضاً من وجهة النظر الإسلامية، فإذا نفَى النصارى عن ملوكهم التعرض لإدخال الناس في الدين والاشتغال به: «إنما كان أخذهم للناس بالسمع والطاعة والخضوع للملك»، كان الجواب: «والعيان والموجود

(89) تثبيت دلائل النبوة، ص168.

(90) تاريخ الطبري، 9/ 202.

(91) ذيل تجارب الأمم، ص32. ويذكر التنوخي، نشوار المحاضرة، 1/ 52 ـ 55، أن الوزير علي ابن عيسى فرض على ملك الروم أن يحسن معاملة الأسارى المسلمين. وفي نفس المصدر، 1/ 56، أن ابن رزق الله التاجر البغدادي أوقف في بلاد الروم أكسية لتدفئة أسارى المسلمين. ويقول أبيل (Abel) ساخراً من ادعاء الكندي المسيحي أن التعاليم المسيحية تدعو إلى الرحمة والطيبة، في: L'apologie d'al-Kindi، ص518، هامش 103: «Cette prédication de bonté s'exerça particulièrement à l'époque où vécut notre auteur. Le massacre des pauliciens, la persécution des sectes hérétiques, les violences exercées sur les convertis à l'islam et sur les prisonniers musulmans en furent les faits les plus marquants».

من دين النصرانية وما عليه هذه الطوائف، لهم القهر والغلبة والسيف مذ كانت إلى هذه الغاية. وما هاهنا سيف حمل بباطل إلا سيف النصرانية من أول أمرها إلى هذه الغاية»[92]، «ادّعيتم أن هذه الأمم ما أجابت إلى النصرانية إلا بالآيات والمعجزات... والناس معكم ويشاهدونكم فلا يرون لذلك أصلاً ولا أثراً ولا يرون إلا السيف والقهر والعنف، وأن أول هذا الأمر ما كان إلا بالسيف... وهو قائم باق ما زال ولا حال، بل زاد!»[93]. ويبرز هذا الإكراه بالخصوص في معاملتهم لمن يريد منهم الدخول في الإسلام: «فإنّ من أسلم منهم يمنعونه أهله ويبطلون ديونه ويذمونه بكل فاحشة ويسعون في كل ما يقدرون عليه من مكارهه وأضراره»[94]. كما يأتي عبد الجبار بدليل إضافي على قسوتهم، ويتمثل في انعدام نظام الجزية عندهم، «فليس عند هؤلاء أخذ الجزية ممن ملكوه وقدروا عليه، ولا إقراره على دينه، وليس إلا الإجابة إلى الدين أو القتل. وهذا أعظم وأشد وأغلظ من دين الإسلام وشريعته»[95].

من هنا نستشعر وجود فكرة حسنة في الأوساط الإسلامية عن المبادىء والقيم المسيحية هي التي سعى المجادلون إلى تقويضها بالتأكيد على أنها ليست عملية، بدليل أن النصارى أنفسهم لم يطبقوها، بل إنها أدتهم إلى سلوك نقيض لما تدعوهم إليه، فكانت القسوة والقهر والعسف والإكراه عوضاً عن الرأفة والرحمة والشفقة والدعوة بالتي هي أحسن. ولهذا أخذ الرد عليهم اتجاهين متكاملين: أحدهما يلح كما رأينا على أن النصارى لم يعملوا بوصايا المسيح ولم يحتفظوا إلا بما خفّ عليهم منها[96]، أما الاتجاه الثاني فيسعى إلى دحض

(92) تثبيت دلائل النبوة، ص ص185 ـ 186.

(93) المصدر نفسه، ص182.

(94) المصدر نفسه، ص ص183 ـ 184. وهذا الوصف لمعاملة النصارى «للمرتدين» من خاصيات النظم «الكلّيّانية» (totalitaires) قديماً وحديثاً.

(95) المصدر نفسه، ص ص183 ـ 189.

(96) في الرد المجهول المؤلف، ص ص19 ـ 31، عدة استشهادات بمتّى قدّم لها المؤلف بقوله: «وزعمتم أن عيسى فرض عليكم فرائض أمركم بها وبيّنها لكم، فلم تحفظوها ولم تعملوا إلا بما خف عليكم منها»، وختمها بالتعبير عن نفس الفكرة بألفاظ متقاربة: =

قياس صحة دين ما بمدى الشدة والضيق اللذين يتميّز بهما: «وليس يدل على صحة الدين ضيقه وصعوبته، بل ربما احتال الممخرق والمبطل على صحة ما يدعو إليه بالتصرف والتقشف وكثرة العبادة والمضايقة فيما يدعو إليه، إلى أن يتمكن، ثم يظهر مساوئه ويكون ذلك له شبهة على من يرى ذلك ويسمعه ـ والنفوس ترحم المتصوف والمتقشف المواصل الصلاة والصيام وإن كان مبطلاً ـ ويحسن ظنهم فيه ويسرعون إلى القبول منه قبل النظر في حاله، ويكتفون بما يظهر منه عن البحث عن حاله ـ وفي النظر والبحث شدة ومشقة! ـ وتنفر نفوسهم عن حامل السيف وإن كان محقاً. وعلى أن ديانات المنانية أضيق من ديانات النصرانية... فينبغي أن يكون دين المنانية هذا أصح من مذاهب هذه الطوائف النصرانية؛ والهند لها عبادات كثيرة وزهد عظيم لا يدانيه ما يفعله أزهد رهبان النصارى... فينبغي أن يكون دين الهند هؤلاء أصح من النصرانية بألف طبقة!»[97].

وقد وجد أصحاب الردود في ميدان الزواج والطلاق والحياة الجنسية عموماً مجالاً رحباً لإبراز التفاوت بين ما تنص عليه النصرانية من جهة، وممارسات أتباعها من جهة أخرى. ولئن ذكر الناشىء قول عدد من الفرق الثانوية «بترك التزويج والنكاح»[98] أو بتحريمهما، فإن من الواضح أن هذه المواقف كانت تمثل في نظره نزعات متطرفة، أما أغلبية النصارى «فمن تزوّج منهم امرأة لم يقدر على الاستبدال بها ولا على أن يتزوج أخرى معها ولا على التسرّي عليها»[99]، بحيث لا مجال عندهم ـ نظرياً على الأقل ـ

= «فبلى، كل هذا زعمتم عيسى قد قاله وأمركم به وفرضه عليكم فلم تعملوا إلا بما خف عليكم منه».

(97) تثبيت دلائل النبوة، ص ص186 ـ 187. والملاحظ أن الكلام عن المنانية والهند مضطرب في النص المطبوع، وقد أصلحناه بما يناسب السياق. وانظر كذلك، ص ص184 ـ 185، المقارنة بالمنانية والهند كذلك وبالمجوس.

(98) وهي السليحية، والآدمية، والديقطانية، وفرقة من المصليانية، والوالسية، الكتاب الأوسط في المقالات، ص ص77 ـ 79.

(99) رد الجاحظ، ص21.

للطلاق[100] ولا لتعدد الزوجات ولا لنكاح عدد غير محدود من الإماء المملوكات دون عقد زواج[101]. وعلى هذا الأساس عابوا على المسلمين، وعلى الرسول بالخصوص، تزوج امرأة طلقها زوجها، و«اتخاذه النساء»، فانبرى هؤلاء يعرّضون بما فعله داود مع أوريا وامرأته[102]، ويقارنون بين تعدد الزوجات عند المسلمين وعند أنبياء بني إسرائيل، وخاصة منهم إبراهيم ويعقوب وداود وسليمان الذين اتخذوا من الأزواج والسراري أضعافاً مضاعفة[103].

هذه الحالة من الحالات النادرة التي يبدو فيها أصحاب الردود في موقف الدفاع، أما القاعدة فهي مهاجمة سلوك النصارى في ميدان العلاقات الجنسية بالذات، بسبب اتخاذ نسائهم للأصدقاء وانعدام الغيرة والحمية في رجالهم: «وعندهم أنه لا يحل للرجل أكثر من امرأة واحدة ولا يحل له أن يتسرى ولا يطأ بملك اليمين، فإن صادق امرأة أو خادمة لم يكن بذلك بأس ولا عار»[104]، وبسبب فشوّ ظاهرة الزنا في المجتمع البيزنطي على وجه

(100) ذكر بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 1/206، في معرض حديثه عن الأخطل الشاعر الأموي، أن الطلاق كان «حينذاك سهلاً ميسوراً عند نصارى العرب كما هو عند المسلمين، فاستمتع الأخطل بحق الطلاق استمتاعاً كثيراً». ولكنه لم يحل على مصدر معيّن في إثبات هذا الشيوع للطلاق.

(101) تقول نوال السعداوي، المرأة والجنس، 2: الأنثى هي الأصل، ص174: «وقد أباحت المسيحية أيضاً للزوج أن يحتفظ بنساء أخريات في منزله مع زوجته، وسمّي هؤلاء النساء السراري. ولا زال المجتمع الحبشي المسيحي حتى اليوم (ربما قبل الإطاحة بالنظام الإمبراطوري، ع. ش.) يبيح للزوج أن يحتفظ بهؤلاء السراري في بيته. وقد ألغي نظام السراري والتسري في مصر في نهاية القرن العاشر (في عهد الأنبا أبرام بطريق الإسكندرية الذي قتل بسبب ذلك سنة 970م)». وهي كذلك لا تحيل على مصادرها.

(102) الرد المجهول المؤلف، ص32، إشارة إلى ما ورد في الفصل الحادي عشر من سفر الملوك الثاني.

(103) المصدر نفسه، ص ص31 ـ 32؛ تثبيت دلائل النبوة، ص190.

(104) تثبيت دلائل النبوة، ص171. وانظر إثر هذه الفقرة خبر الأسير الذي تنصر فاتخذت امرأته صديقاً في غيابه جرياً على عادة الروم.

الخصوص. يقول صاحب التثبيت عن الروم: «وهم كانوا يستبيحون الزنا ولا يمتنعون منه، فبقوا على ذلك بعد تعظيم المسيح، فهو مبثوث بينهم، وفي مدنهم وأسواقهم منتشر. يقولون: المرأة إذا لم يكن لها زوج ولم تختر الزواج وآثرت الزنا فهي أملك بنفسها ولها أن تفعل ذلك. والملك يسعّر ذلك ويقيم له الحكام والولاة، فلكل إنزالة تكون من الرجل فلس واحد ـ وكل أربعة أفلس قيمتها دانق فضة ـ وللقحاب في بلدانهم أسواق كثيرة، ولهن دكاكين، تفتح حانوتها وتتزيّن وتجلس على بابه بارزة مكشوفة.

«وليس عندهم في كشف السوءة والعورة من الرجال والنساء تحريم ولا خطر، بل المرأة الحرّة منهم تزفّ إلى زوجها راكبة فتمر بالناس في الأسواق مكشوفة الوجه والرأس وقد أرسلت ضفائرها وتجدّلت بها وأبدت محاسنها كلها لينظر كل أحد إليها.

«ويقال إن الغالب على ذوات الأزواج العفاف، فأما من ليست بزوج فحالها كما وصفنا، وربما كانت تزني في بيت أبويها. ومن جاء من هؤلاء الزواني بولد حملته إلى البيعة إن شاءت وسلمته إلى البطرك والمطران والقس وقالت: قد وهبت هذا للمسيح ليكون خادماً له وقيّماً في البيعة. فيجيزونها خيراً ويقولون لها: قديسة طاهرة مباركة، هنيئاً لك رضى المسيح وثوابه، ويدعو الناس لها ويهنئونها بالثواب...»[105].

بل إن الراهبات أنفسهن لم يسلمن من هذه الفوضى الجنسية المقيتة: «ومن سيرتهم أن النساء الديرانيات العابدات ومن انقطع إلى البيع والعبادة يطفن على العزاب والرهبان ويخرجن إلى الحصون التي فيها الرجال والعزاب يبحن

(105) المصدر نفسه، ص167. وقد رأينا أن المسلمين ـ والخلفاء بوجه خاص ـ كانوا يكثرون رغم ذلك من الزواج بالنصرانيات واتخاذهن أمهات أولاد، ولم يمنعهم من ذلك التحرج الذي عبّر عنه عبد الله بن عمر، حيث يروي البخاري في صحيحه، 7/62، أنه «كان إذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية قال: إن الله حرم المشركات على المؤمنين ولا أعلم من الإشراك شيئاً أكبر من أن تقول المرأة ربّها عيسى وهو عبد من عباد الله».

لهم أنفسهن ابتغاء وجه الله والدار الآخرة والرحمة بالعزاب، ومن فعل هذا منهن كان عندهم مشكوراً محموداً على هذا الفعل ويدعى له، ويقال لها: لا ينسى لك المسيح هذه الرأفة والرحمة!»[106].

إن وصف المجتمع البيزنطي بهذا الشكل ليذكّرنا بخصائص المجتمع الإيطالي في القرن الثامن/الرابع عشر كما صوّرها بوكاشيو (Boccacio) في عدة فصول من «الديكامرون» (Décaméron)[107]، وهو وصف مبالغ فيه دون ريب، ولكن لا ننس أن القيم والأخلاق المسيحية الخالصة لم تتغلغل في المجتمعات النصرانية إلا بصفة تدريجية - إن هي تغلغلت فعلاً - وأنها كانت مضطرة إلى التعامل مع الرواسب الوثنية على صعيد الواقع وإن تمسكت في المستوى النظري بمثلها العليا دون أي تغيير[108].

ومهما كان الأمر فإننا يمكن أن نخرج بنتيجتين هامتين من نقد أصحاب الردود لسلوك النصارى وأخلاقهم، فنلاحظ أولاً أن ممارسة هؤلاء كانت بمثابة المعيار للحكم على فساد دينهم. وإذا كان آباء الكنيسة من أمثال أوريجينوس (Origène) وأثناسيوس (Athanase)، يتخذون من حياة المسيحيين في عصرهم حجة على صحة التعليم، فإن المجادلين المسلمين يستعملون نفس المنهج للوصول إلى النتيجة العكسية تماماً، إلا أنهم في بحثهم عن السلبيات في ذلك

---

(106) تثبيت دلائل النبوة، ص ص170 - 171.

(107) وقد أخرج بازوليني (Pasolini) شريطاً سينمائياً عن هذا الكتاب ضخّم فيه تلك النواحي.

(108) «Les actes du concile «in Trullo» en 692 donnent une peinture de la société byzantine, aussi bien ecclésiastique que laïque, qui n'est guère édifiante. Le déclin de la moralité chrétienne, le ritualisme qui souvent ne se distinguent pas de la superstition, l'attachement aux coutumes païennes, tels sont, entre autres, les vices que châtiait sévèrement le Concile. Ce sombre tableau signale une baisse sérieuse de la discipline ecclésiastique dans cette société qui n'était encore qu'à moitié christianisée», Nouvelle, Histoire de l'Eglise, 2/108. وما يقوله عبد الجبار يؤكد أن الأوضاع لم تتغيّر كثيراً من آخر القرن السابع إلى القرن العاشر ميلادياً.

السلوك إنما يصدرون عن حكم مسبّق على كل ما يخالف الممارسة الإسلامية السائدة.

والنتيجة الثانية، وهي مرتبطة بالأولى متين الارتباط، أن هناك نزعة واضحة في مختلف الردود إلى الشمولية ووحدة المشاعر والسلوك بشرط أن تكون بالطبع على النمط الإسلامي. ولقد كان تحقيق ذلك مستحيلاً حتى في صلب الدولة الإسلامية نفسها، ولكن الرغبة في تجسيم هذا الحلم ما فتئت تخامر الأذهان. ولعل هناك ارتباطاً بينها وبين طبيعة نظام الحكم المطلق، إذ لا تعتبر التعددية إيجابية وعامل إثراء إلا في ظل نظام ذي صبغة ديمقراطية. فهي من هذه الناحية غريبة كل الغرابة عن عقلية العصر ومشاغله.

د - النصارى في الشعر

نود أن نختم هذا الفصل المتعلق بملامح النصرانية التاريخية في الردود بالتعرض إلى ظاهرة طريفة نظنها جديرة بأن تدرس في حد ذاتها، وإن كنا نكتفي هنا بالوقوف عند نماذج منها فحسب وبصفة سريعة لا ندّعي فيها الاستيعاب، ألا وهي أثر النصرانية والنصارى في الشعر العربي. فلقد كانت أشعار قليلة تعكس انبهاراً بالمقولات المسيحية، كقول الحلاج الشهير:

سبحان من أظهر ناسوته ... سرّ سنا لاهوته الثاقب

أو قوله:

على دين الصليب يكون موتي ... ولا البطحا أريد ولا المدينة

ولكن معظم الأشعار التي احتوت على أغراض مسيحية إنما كانت تتسم بإحدى سمتين بارزتين. فإما أنها سلاح سياسي - مذهبي في الصراع الدائر بين الروم والمسلمين، ومن الطبيعي أن نجد فيها لذلك عدداً من عناصر الجدل الديني الذي عهدناه في كتب الردّ، وإمّا أنها مرآة للصلات التي كانت قائمة في صلب المجتمع الإسلامي بين المسلمين والنصارى أو بالأحرى بين بعض الفئات من هؤلاء وأولئك في ظروف معيّنة، فنتج عنها نوع من الشعر له

خصائصه الفنية المتميّزة.

تندرج في الصنف الأول عدد من القصائد أو الأبيات التي قيلت بمناسبة بعض الأحداث التاريخية، مثل قصيدة أبي تمام المشهورة في فتح المعتصم لعمورية سنة 223/ 837:

السيف أصدق أنباء من الكتب   في حدّه الحدّ بين الجد واللعب

ففيها نعت النصارى بالمشركين ودينهم بالكفر والشرك:

أبقيت جدّ بني الإسلام في صعد   والمشركين ودار الشرك في صبب...

لم يعلم الكفر كم من أعصر كمنت   له المنية بين السمر والقضب...

حتى تركت عمود الشرك منقعرا   ولم تعرّج على الأوتاد والطنب[109]...

وقول البحتري من قصيدة يمدح بها يوسف بن محمد معرّضاً بتحريف الإنجيل:

أنزلت بالإنجيل ثم بأهله   ذلاً أراهم عزّ أهل المصحف

أسخطته بالبارقات وإنما   أرضيته لو كان غير محرّف[110]

وفي سيفيات المتنبي كذلك عدد من الأبيات التي فيها تعريض بدين النصارى وذكر لعقائدهم وطقوسهم. من ذلك على سبيل المثال لا الحصر قوله عن الدمستق في مدح سيف الدولة الحمداني عند بنائه مرعش سنة 341هـ.

وخلّى العذارى والبطاريق والقرى   وشعث النصارى والقرابين والصلبا[111]

(109) ديوان أبي تمام، 1/ 40 ـ 74.

(110) ديوان البحتري، ط. الجوائب، ص185. وانظر مدحه للمتوكل، ص ص14 ـ 15، حيث يقول بالخصوص في وفد الروم إليه:

أحضرتهم حججاً لو اجتليت بها   عصم الجبال لأقبلت تتنزّل

نظروا إليك فقدسوا ولو أنهم   نطقوا الفصيح لكبّروا ولهلّلوا

(111) ديوان المتنبي، ص320.

وقوله في وقعة الحدث سنة 343هـ:

ولست مليكاً هازماً لنظيره   ولكنك التوحيد للشرك هازم[112]

وإنشاده سيف الدولة بآمد إثر انصرافه من بلاد الروم في بعض غزواته سنة 345هـ:

خضعت لمنصبك المناصل عنوة   وأذل دينك سائر الأديان[113]

أو قوله بعد جلاء جيوش الروم عن طرسوس سنة 353هـ:

فخرّوا لخالقهم سجّداً   ولو لم تغث سجدوا للصلب...

وقد زعموا أنه إن يعد   يعد معه الملك المعتصب

ويستنصران الذي يعبدان   وعندهما أنه قد صلب

ويدفع ما ناله عنهما   فيا للرجال لهذا العجب[114]

إلا أن أبا بكر القفال الشاشي (291/ 904 ـ 365/ 976)[115] كان، فيما نعلم، الوحيد الذي خصص قصيدة كاملة من 74 بيتاً للرد على النصارى. وقد أتت المبادرة من الروم حيث نظمت بإيعاز من الإمبراطور البيزنطي نقفور فوكاس (Nikephoros Phokas) (963 ـ 979م) قصيدة موجهة إلى الخليفة العباسي المطيع لله (334/ 945 ـ 363/ 973) من 54 بيتاً، مطلعها (من الطويل):

من الملك الطهر المسيحي رسالة   إلى قائم بالملك من آل هاشم

إلى الملك الفضل المطيع أخي العلى   ومَن يرتجى للمعضلات العظائم

وفيها إثر هذين البيتين تعديد طويل للثغور التي افتكها الروم من المسلمين

(112) المصدر نفسه، 379.

(113) المصدر نفسه، ص415.

(114) المصدر نفسه، ص ص433 ـ 434.

(115) انظر عنه مثلاً: بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 3/ 303 ـ 304.

(الأبيات 3 ـ 28) وبالخصوص للرّها (13) من حيث استرجعوا منديل المسيح[116]، يليها إعلان عن هجوم شامل على بلاد الإسلام وعواصمه (49 ـ 47)، وتبرر الأبيات الأخيرة (48 ـ 54) هذا الهجوم بجور أقوياء المسلمين وفساد قضاتهم وشهادة شهودهم بالزور وبأن عيسى على عرشه في السموات بينما مات محمد وقتل أبناؤه[117]. فانبرى القفال يردّ عليها بقصيدة مطلعها (من الطويل):

أتاني مقال لا مرىء غير عالم   بطرق مجاري القول عند التخاصم

فبدأها بالتأكيد على ما وقع فيه نقفور من الوهم والادعاء الكاذب (1 ـ 3) ثم نفى عنه صفة المسيحي التي نسبها إلى نفسه قائلاً (4 ـ 7):

تسمّى بطهر وهو أنجس مشرك   مدنسة أثوابه بالمداسم
وقال مسيحيّ وليس كذا كم   أخو قسوة لا يحتذي فعل راحم
وليس مسيحياً جهول مثلّث   يقول لعيسى جلّ عن وصف آدم
وما الملك الطهر المسيحي غادرا   ولا فاجراً ركّانة للمظالم

وتخلص بعد ذلك إلى التقليل في مرحلة أولى من شأن انتصارات الروم (8 ـ 15) ثم إلى التذكير بالفتوحات الإسلامية (16 ـ 24) معبّراً عن كرم نفوس المسلمين لعملهم بوصايا نبيّهم في مقابل لؤم الروم، وعن الأمل في استرجاع ما ضاع منهم، ومبيّناً أن جور قضاتهم دليل على صحة دينهم وأنهم إنما «ظلموا فابتلوا بظالم» (25 ـ 33).

وخصص القفال العنصر الموالي من قصيدته (34 ـ 51) للرد على عقائد النصارى، لا سيما في عبادة الصليب والتثليث وعبودية عيسى وتبشير الإنجيل بمحمد:

---

(116) انظر عن قصة هذا المنديل: ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص167؛ وعن حادثة إرجاعه إلى النصارى نفس المصدر، 165، وتكملة تاريخ الطبري، ص340.

(117) انظر نص هذه القصيدة في طبقات الشافعية للسبكي، 2/ 179 ـ 181، وقد أسقط منها الأبيات 2 و36 و52 و53 و54. وأورد نصها كاملاً مع رد القفال فون قرنباوم (G. Von Grünebaum) في مجلة: Studia Arabica، 1، ص ص47 ـ 53.

ومَن رام فتح الشرق والغرب ناشرا   لدين صليب فهو أخبث رائم
ومن دان للصلبان يبغي بها الهدى   فذاك حمار وسمه في الخراطم
وليس وليًا للمسيح مثلث   فيرجوه نقفور لمحو المآثم
وعيسى رسول الله مولود مريم   غذته كما قد غذّيت بالمطاعم
وأما الذي فوق السماوات عرشه   فخالق عيسى وهو محيي الرمائم
وما يوسف النجار بعلاً لمريم   كما زعموا أكذِبْ به قول زاعم
وإنجيلهم فيه بيان لقولنا   وبشرى لآت بعدُ للرسل خاتم
وسماه فارقليط يأتي بكشف ما   أتاهم به من جملة غير كاتم
وكان يسمّى بابن داود فيهم   يجيب إذا يدعى به في التكالم
وهل أمسك المنديل إلا لحاجة   وهل حاجة إلا لعبد وخادم
وإن كان قد مات النبي محمد   فأسوة كل الأنبياء الأعاظم
وعيسى له في الموت وقت مؤجّل   يموت له كالرسل من نسل آدم

وختم هذا العنصر بالسخرية من قولهم في صلب المسيح مذكراً بمنزلة يحيى وزكرياء عند المسلمين:

فإن دفعوا هذا فقد علموا له   وفاة بصلب وارتكاب صيالم
صيالم من إكليل شوك وأحبل   يجرّ بها نحو الصليب ولاطم
وإن تكُ أولادٌ لأحمد جرّعوا   شدائد من أسر وحزّ جماجم
فعيسى على ما تزعمون مجرّع   من القتل طعماً مثل طعم العلاقم
ويحيى وزكريا وخلق سواهما   أكارم عند الله نجل أكارم
تولتهم أيدي الطغاة فلم تنل   فضائلهم من ذاك وصمة واصم

أما القسم الأخير من القصيدة (52 ـ 74) فهو في مدح منصور بن نوح

وسيف الدولة على طريقة المتنبي، فيرى فيهما الشاعر المدافعين عن الإسلام في مواجهة الأطماع البيزنطية ويفتخر بالمسلمين مؤملاً فتح القسطنطينية وهزيمة الروم(118).

وتندرج في الصنف الثاني من الشعر، وهو الذي قلنا إنه مرآة للصلات بين بعض الفئات من المسلمين والنصارى، أبيات متفرقة أو قصائد كاملة جلها في الغزل. ولعل أهميتها تكمن في أنها دليل إضافي على اطلاع المسلمين على عقائد النصارى، وبالخصوص على طقوسهم وأعيادهم وأسماء قديسيهم ومراتبهم. ونشير قبل إيراد نماذج من هذا الشعر الغزلي إلى أن غرضي الفخر والهجاء قد سمحا كذلك بالتعرض لبعض الألفاظ النصرانية. من ذلك مثلاً قول الأخطل، الشاعر الأموي النصراني:

لما رأونا والصليب طالعاً ومار سرجيس وموتاً ناقعا
وأبصروا راياتنا لوامعا خلوا لنا راذان والمزارعا(119)

وقول جرير في الرد عليه:

نبّئت تغلب يعبدون صليبهم بالرقّتين إلى جنوب الماخر
يستنصرون بمارسرجس وابنه بعد الصليب وما لهم من ناصر(120)

(118) وردت قصيدة القفال في طبقات الشافعية، 2/ 181 ـ 184. وقد رد ابن حزم أيضاً بقصيدة طويلة (137 بيتاً) على القصيدة التي ردّ عليها القفال، أثبتها السبكي كذلك في طبقات الشافعية، 2/ 184 ـ 189، مرجحاً أن ابن حزم «لم يبلغه جواب القفال». وقد ذكر رابح لطفي جمعة في فصل نشره أخيراً في مجلة الفكر التونسية، جويلية 1981، ص ص63 ـ 70، بعنوان: «بين ابن حزم الأندلسي والإمبراطور البيزنطي نقفور فوقاس» أن ابن كثير أثبت في البداية والنهاية، 2/ 244 وما بعدها، قصيدة ابن حزم وقال: «لم يبلغني عن أحد من أهل ذلك العصر أنه رد عى ناظمها جوابه إما لأنها لم تشتهر وإما لأنه (نقفور) أقل من أن يردوا عليه». وإذا كان ابن كثير معذوراً في عدم اطلاعه على قصيدة القفال فلا عذر للباحثين المعاصرين في جهلها وقد نشرت أكثر من مرّة. انظر مراجع إضافية عن هذه القصيدة في البيبلوغرافيا التي نشرناها في مجلة إسلاميات مسيحيات، 1/ 149 و2/ 193.

(119) شعر الأخطل، 3/ 309.

(120) شرح ديوان جرير، 1/ 308.

وقوله كذلك في هجائه:

عبدوا الصليب وكذّبوا بمحمد وبجبرئيل وكذّبوا ميكالا(121)

وقد تستغل نصرانية الشخص المهجوّ لذكر عدد من الألفاظ الخاصة بها، مثل ما نجده في هجاء البحتري ليعقوب بن الفرج النصراني، حيث وردت: شاهد (بمعنى شهيد)، القسوس، الجاثليق، سفر شعيا، مريم، بيعة مارسرجس، ناقوس، الصليب، المذبح الكبير، طماس(122). كما أن لسوء سمعة رجال الكنيسة في الأوساط الإسلامية(123) صدى في الشعر، فقد قال بعضهم في دير العذارى المتقدم ذكره:

وألوط من راهب يدّعي بأن النساء عليه حرام
يحرّم بيضاء ممكورة ويغنيه في البضع عنها غلام
إذا ما مشى غضّ من طرفه وفي الدير بالليل منه عرام
ودير العذارى فضوح لهن وعند اللصوص حديث تمام(124)

ويقول جحظة البرمكي(125) في هجاء بعض القسيسين:

إن بالحيرة قسا قد مجن فتن الرهبان فيها وافتتن

(121) المصدر نفسه، 1/ 450.

(122) انظر نص هذه القصيدة التي لا تخلو من الفحش في ديوان البحتري، ط. الجوائب، ص ص100 ـ 101، وخاصة الأبيات 22 ـ 42. والأبيات الأخيرة المعنية من هذه القصيدة غير منشورة في طبعة صادر بيروت، 2/ 173 ـ 174، وهي كاملة في طبعة القاهرة، 1/ 419 ـ 422.

(123) وبالعكس من ذلك فقد يكون النصارى محل محبة خاصة كما هو الشأن في قول أبي الطمحان الأسدي في «ناس من بني الحذاء» (الجاحظ، الحيوان، 5/ 158):

وإني وإن كانوا نصارى أحبّهم ويرتاح قلبي نحوهم ويتوق

(124) الشابشتي، الديارات، ص108.

(125) هو أبو الحسن أحمد بن جعفر بن موسى بن الوزير يحيى بن خالد بن برمك (224/ 839 ـ 324/ 936)، انظر عنه الزركلي، الأعلام، 1/ 102.

تـرك الإنـجـيـل حـبّـاً لـلـصـبـا   ورأى الـدنـيـا مـجـونـاً فـركـن[126]

ولكن هذه الأغراض الشعرية تبقى هامشية جداً بالنسبة إلى الغزل، والمذكّر منه بصفة أخص، حيث وصلتنا على الأقل أربع قصائد[127] لأربعة شعراء مختلفين كان المتغزّل بهم فيها غلماناً نصارى. وتحتوي ثلاث قصائد منها علاوة على الغزل المحض ووصف المحبوب وذكر مفاتنه على توسّل إليه بمقدّساته، بحقّها وبحرمتها. القصيدة الأولى لأبي نواس، يقول فيها بالخصوص (من الوافر):

بـمـعـمـوديـة الـديـر الـعـتـيـق   بـمـطـر يـنـيـهـا بـالـجـاثـلـيـق
بـشـمـعـون سـيـوحـنـا بـعـيـسـى   بـما سرجيس بالقس الشفيق[128]
بـمـيـلاد الـمـسـيـح بـيـوم دنـح   بـبـاعـوثـا بـتـأديـة الـحـقـوق[129]
بـأشـمـونـي وسـبـع قـدّمـتـهـم   ومـا حـادوا جـمـيـعـاً عـن طـريـق
بـمـارت مـريـم وبـيـوم فـصـح   وبـالـقـربـان والـخـمـر الـعـتـيـق[130]

(126) التنوخي، نشوار المحاضرة، 2/ 196.

(127) بالإضافة إلى الأبيات المفردة أو المقطوعات القصيرة، من مثل قول بكر بن النطاح، من شعراء عصر الرشيد (أو بكر بن خارجة):

يا من إذا درس الإنجيل كان له   قلب التقيّ عن القرآن منصرفا
إني رأيتك في نومي تعانقني   كما تعانق لام الكاتب الألفا

انظر مجلة «المورد» العراقية، المجلد الخامس، العدد الثالث (1976)، ص ص162، 174، 183.

(128) «ما» في «ماسرجيس» تصحيف لِـ «مار» أو «مر»، وهي لفظة سريانية بمعنى السيد.

(129) الدّنح هو عيد الغطاس أو اعتماد المسيح، يحتفل به في 6 يناير من كل سنة؛ وكلمة «دنح» سريانية ومعناها الظهور ويقابلها باليونانية «أبيفانيا» التي جات منها الفرنسية Epiphanie. وانظر عن أعياد النصارى التي سيرد ذكرها في الأبيات الموالية: البيروني، الآثار الباقية، ص ص288 ـ 317، وعن الأديرة كتاب الديارات للشابشتي. أما الباعوث فلفظة سريانية بمعنى الابتهال والتضرع.

(130) «مارت» لفظة سريانية كذلك بمعنى السيدة.

وبـالـصـلـبـان تـرفـعـهـا رمـاح   تـلألأ حـيـن تـومـض بـالـبـروق
بـحـجّـك قـاصـداً مـا سـرجـسـان   بـديـر الـنـوبـهـار فـديـر فـيـق
بـهـيـكـل بـيـعـة الله الـمـفـدّى   وقـسّـان أتـوه مـن سـحـيـق
وبـالـنـاقـوس فـي الـبـيـع الـلـواتـي   تـقـام بـهـا الـصـلاة لـدى الـشـروق
بـمـريـم بـالـمـسـيـح بـكـل حـبـر   حـواريّ عـلـى ديـن وثـيـق
بـبـرهـان الـصـوامـع فـي ذراهـا   أقـامـوا ثـم فـي جـهـد وضـيـق
بـإنـجـيـل الـشـعـانـيـن الـمـفـدّى   وشمعلة النصارى في الطريق[131]
وبـالـصـلـب الـعـظـيـمـة حـيـن تـبـدو   وبـالـزنـار فـي الـخـصـر الـدقـيـق
وبـالـحـسـن الـمـركّـب فـيـك إلا   رحـمـت تـحـرقـي وجـفـوف ريـقـي[132]

والقصيدتان الواليتان كلاهما مزدوجة[133]، إحداهما لمدرك بن علي الشيباني، وهو شاعر أعرابي من بادية البصرة دخل بغداد في العصر العباسي وتعلق بغلام نصراني يقال له عمرو بن يوحنا، ومطلعها:

مـن عـاشـق نـاء هـواه دانـي   نـاطـق دمـع صـامـت الـلـسـان

وهي طويلة يقول فيها بالخصوص:

(131) الشمعلة هي قراءة النصارى في أعيادهم.

(132) الشابشتي، الديارات، ص ص205 ـ 206. ولأبي نواس قصيدة أخرى في غلام نصراني مطلعها:

لا أندب الدهر ربعاً غير مأنوس   ولست أصبو إلى الحادين بالعيس

غير موجودة في ديوانه المطبوع، إذ فيها إباحية قد لا يستسيغها ذوق العصر، وهي مثبتة في مقامات الهمذاني، ط. الجوائب، ص67، ويذكر فيها بالخصوص: النواقيس، القس، التشميس والقسيس. وقد مكنته طول عشرته للنصارى عند تناوله الشراب في أديرتهم من معرفة عقيدتهم في التثليث فقرن بينها وبين الخمر في خبر طريف: «رأوا أبا نواس بقطربل وفي يده شراب وعن يمينه عنقود وعن يساره زبيب، فقيل له: ما هذا؟ قال: ابن وأب وروح القدس!»، التوحيدي البصائر والذخائر، 4/ 148.

(133) المزدوجة، أو المربّعة، أرجوزة جعلت قافية كل أربعة أشطر منها واحدة.

متى يقل ها قالت الألحاظ قد … كأنها ناسوته حين اتحد...

يا ليتني كنت له صليباً … أكون منه أبداً قريباً...

يا ليتني كنت له قرباناً … ألثم منه الثغر والبنانا

أو جاثليقاً كنت أو مطراناً … كيما يرى الطاعة لي إيمانا

يا ليتني كنت لعمرو مصحفاً … يقرأ مني كل يوم أحرفاً...(134)

يا ليتني كنت له زناراً … يديرني في الخصر كيف دارا...

ثم يتوسل إليه بقوله:

يا عمرو ناشدتك بالمسيح … إلا سمعت القول من فصيح...

يا عمرو بالحق من اللاهوت … والروح روح القدس والناسوت

ذاك الذي في مهده المنحوت … عوّض بالنطق عن السكوت

بحق ناسوت ببطن مريم … حل محل الريق منها في الفم

ثم استحال في قنوم الأقدم … فكلّم الناس ولمّا يفطم

بحق من بعد الممات قمّصاً … ثوباً على مقداره ما قصصا

وكان لله تقياً مخلصاً … يشفي ويبري أكمها وأبرصا

بحق محيي صورة الطيور … وباعث الموتى من القبور

ومَن إليه مرجع الأمور … يعلم ما في البرّ والبحور

بحق من في شامخ الصوامع … من ساجد لربّه وراكع

(134) هذا الاستعمال لعبارة «المصحف» جدير بالملاحظة إذ يدل على أنه لم يكن يطلق على القرآن فقط.

يبكي إذا ما نام كل هاجع … خوفاً من الله بدمع هامع

بحق قوم حلقوا الرؤوسا … وعالجوا طول الحياة بوسا

وقرعوا في البيعة الناقوسا … مشمعلين يعبدون عيسى

بحق ماري مريم وبولس … بحق شمعون الصفا وبطرس

بحق دانيل بحق يونس … بحق حزقيل وبيت المقدس

ونينوى إذ قام يدعو ربّه … مطهّراً من كل سوء قلبه(135)

ومستقيلاً فأقيل ذنبه … ونال عند الله ما أحبّه

بحق ما في قُلّة الميرون … من نافع للداء والجنون(136)

بحق ما يؤثر عن شمعون … من بركات الخوص والزيتون

بحق أعياد الصليب الزهر … وعيد شمعون وعيد الفطر

وبالشعانين العظيم القدر … وعيد ماري الرفيع الذكر

وعيد شعياء وبالهياكل … والدخن اللاتي بكف الحامل

يشفى بها من خبل كل خابل … ومن دخيل السقم في المفاصل

بحق سبعين من العباد … قاموا بدين الله في البلاد

وأرشدوا الناس إلى الرشاد … حتى اهتدى من لم يكن بهاد

(135) ليس المقصود بنينوى هنا عاصمة الآشوريين، وإنما هو حسب المرجع اسم لأسقف نسطوري من القرن السابع م. ترهب في دير «ربان ثابور» بالأهواز.

(136) القلة هي القلاية أو القلّية، ج. قلايا، بمعنى الصومعة ينفرد فيها الراهب، خفّف هنا لضرورة الوزن.

بحق ثنتي عشرة من الأمم … ساروا إلى الأقطار يتلون الحكم
حتى إذا صبح الدجى جلا الظلم … ساروا إلى الله ففازوا بالنعم

بحق ما في محكم الإنجيل … من محكم التحريم والتحليل[137]
مع خبر ذي نبإ جليل … يرويه جيل قد مضى عن جيل

بحق مار عيد الشفيق الناصح … بحق لوقا ذي الفعال الصالح
بحق تمليخا الحكيم الراجح … والشهداء بالفلا الصحاصح[138]

بحق معمودية الأرواح … والمذبح المشهور في النواحي
ومس به من لابس الأمساح … وعابد بساك ومن نواح

بحق تقريبك في الأعياد … وشربك القهوة كالفرصاد[139]
وطول تفتيتك للأكباد … بما بعينيك من السواد

بحق ما قدّس شعيا فيه … بالحمد لله وبالتنزيه
بحق نسطور وما يرويه … عن كل ناموس له فقيه

شيخان كانا من شيوخ العلم … وبعض أركان التقى والحلم
لم ينطقا قط بغير فهم … موتهما كان حياة الخصم

بحرمة الأسقف والمطران … والجاثليق العالم الرباني
والقس والشماس والديراني … والبطرك الأكبر والرهبان

(137) من الواضح أن الشاعر يعكس هنا على الإنجيل صفة القرآن وخصائصه عند المسلمين.
(138) المعروف هو «يمليخا» بالياء، من أصحاب الكهف.
(139) التقريب هنا بمعنى تناول القربان المقدس.

بحرمة المحبوس في أعلى الجبل … ومار قولا حين صلى وابتهل
وبالكنيسات القديمات الأول … وبالمسيح المرتضى وما فعل

بحرمة الأسقوفيا والبيرم … وما حوى مفرق رأس مريم[140]
بحرمة الصوم الكبير الأعظم … وحق كل كاهن مقدّم

بحق يوم الذبح ذي الإشراق … وليلة الميلاد والتلاقي
والذهب المذهب للنفاق … والفصح يا مهذّب الأخلاق

بكل قداس على قداس … قدّسه القس مع الشماس
وقرّبوا يوم الخميس الناسي … وقدّموا الكأس لكل حاس

إلا رغبت في رضا أديب … باعده الحب عن الحبيب، الخ[141]

والمزدوجة الأخرى لأبي الفرج الحسين بن محمد النحوي المعروف بالمستور (ت. 392هـ) ومطلعها:

الحب بحر زاخر … راكبه مخاطر
جنوده المحاجر … والحدق السواحر

وقد أثبت فيها كذلك أسماء عدد من مقدسات النصارى عند توسّله إلى محبوبه النصراني وإن لم يبلغ شأو مدرك بن علي الشيباني[142].

أما القصيدة الرابعة، وهي أيضاً مزدوجة، فمن نظم أبي محمد الحسن بن علي ابن وكيع التنيسي، من شعراء القرن الرابع هـ، مطلعها:

(140) لم نهتد إلى معنى «الأسقوفيا» ولعل المقصود بها «الأسقفية» أي درجة الأسقف، أما «البيرم» فنرجح أن الشاعر يقصد «البيرمون» أو «البارامون»، وهو اليوم الذي يتقدم بعض أعياد النصارى يستعدون فيه للعيد بالصوم والتعبد.
(141) نص هذه القصيدة كاملة في ياقوت، معجم الأدباء، 19/136 ـ 145.
(142) المصدر نفسه، 10/164 ـ 166.

رسالة من كلف عميد   حياته في قبضة الصدود

بلغه الشوق مدى المجهود   ما فوق ما يلقاه من مزيد

ويكمن موضع الطرافة فيها في تهديد المحبوب، واسمه جرجس، بالشكوى إلى رجال الكنيسة مبتدئاً بالشماس فالراهب فالقس فالأسقف فالمطران فالبطرك، فيقول بالخصوص:

في أي دين حل قتل الروح   وهل لما تفعل من مبيح

إن قلت ذا جاء عن المسيح   فليس ما تزعم بالصحيح

مرقص ما أخبرنا بذا الخبر   عنه ولا لوقا حكاه في الأثر

وقد نهى عن ذا يوحنا وزجر   ولا ارتضى متّى به ولا أمر

أربعة ليس لهم عديل   ولا لهم في أمرهم كفيل

ما فيهم من قال ما تقول   فهل سوى إنجيلهم إنجيل

فإن زعمت أن ذا موجود   في زبر جاء بها داود

فما الزبور بيننا مفقود   فكيف لم تعلم به اليهود

ولم يخبّر أحد سواكا   من النصارى كلهم بذاكا

لا تتقول غير ما أتاكا   وغلّب الحق على هواكا

سفك دمي يحظر في الأديان   فدع حجاجاً ظاهر البطلان

لا تجمع الإثم مع البهتان   وكن على خوف من العدوان

ثم يتخلص إلى التهديد الذي أشرنا إليه، فيقول:

واعلم بأني إن تمادى بي الهوى   وخفت أن أتلف من فرط الضنى

ودمت في هجرك لي كما أرى   ولم أجد منك لما بي مشتكى

شكوت ما تلقاه نفسي البائسة   من خطرات للهموم هاجسة

عفت رسوم الصبر فهي دارسة   إلى جميع عصبة الشمامسة

فإن همُ لم يرحموا أنيني   وخيّبوا في قصدهم ظنوني...

شكوت ما يلقى من الأحزان   قلبي إلى مشيخة الرهبان

عساك تستحي من الشيخان   وإن تهاونت بهم في شأني

فلا أراك مغضباً عبوساً   إذا أتيت أسأل القسيسا...

وإن تماديت على جفائكا   ودمت بالقلة من حبائكا...

فلا تلمني إن قصدت الأسقفا   مَن برّح السقم به رام الشفا...

سوف إلى المطران أنهي قصتي   إن دام ما تؤثره من هجرتي

فإن رثى لي طالباً معونتي   ولم تشفعه بكشف كربتي

شكوت ما يلقاه من فرط السقم   قلبي إلى البطرك والحبر العلم، الخ[143]

إن هذا الشعر ينم بصفة جلية عن معرفة دقيقة لمقدسات النصارى وطقوسهم وأماكن عبادتهم ومراتبهم الكنسية وكتبهم وأعيادهم وشهدائهم، لا نتصور أنها تتوفر إلا لمن خالطهم مدة طويلة وعاشرهم عشرة عميقة دون نية في المماحكة والمجادلة. ولئن لم يكن ذلك نصيب أعداد وافرة من المسلمين، فهذه القصائد دليل على وجود أفراد حظوا بهذه المعرفة المباشرة. وفعلاً فإن النصرانية التي وصفوها نصرانية نسطورية كما هو منتظر عند شعراء العراق، ويبدو أثر النسطورية لا من ذكر نسطور فقط ولكن كذلك من تسجيل العديد من الألفاظ ذات الأصل السرياني الذي هو لغة النساطرة. ومهما كان حظ هذه

(143) النص الكامل في الثعالبي، يتيمة الدهر، 1/356 ـ 363.

القصائد من الفن، أو إن شئت فقل الصنعة وحتى التكلف، فلا مراء في أنها تمدنا بمعلومات تنفرد بها، كعادة الرهبان في حلق رؤوسهم، أو شهرة بعض الأديرة في مداواة أنواع من المرض، وأنها تعكس نغمة أخرى غير معهودة في كتب الرد على النصارى، ليس فيها مهاجمة لعقائدهم أو استنقاص لدينهم. أليس نعت هؤلاء الشعراء للنصرانية بالدين الوثيق وبدين الله، ومدح أصحاب الأناجيل، وتعليل بكاء الرهبان بأنه خوفاً من الله لا رياء ولا خداعاً، مما يتناقض تناقضاً كلياً مع نظرة أصحاب الردود؟ ثم أليس يحملنا هذا التقدير للنصارى والنصرانية على التعديل من الانطباع السلبي الذي نخرج به من قراءة كتب الجدل الديني؟ إننا مضطرون على كل حال إلى عدم التعميم وإلى التأكيد على أن «أدب الرد» لا ينبغي أن يكون معيارنا الوحيد في تبيّن موقف المسلمين من النصارى، إذ لا شك أنه كانت توجد مواقف مختلفة، بل متباينة أحياناً حسب الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية وحتى الشخصية.

لكن حسن الظن بالنصارى لم يكن يعني البتة التخلي عن العقيدة الإسلامية وعن الإيمان بأن الإسلام هو الدين الأمثل، وأن كتابه المعجز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأن نبيّه قد بشرت به الكتب السابقة، وهي العناصر الأساسية التي انبنى عليها الأدب التمجيدي كما سنرى في القسم الموالي من هذا البحث.

الباب الرابع

الأغراض التمجيدية

أهل العلم يكتبون ما لهم وما عليهم، وأهل الأهواء لا يكتبون إلا ما لهم.

عبد الرحمن بن مهدي

الأغراض التمجيدية

لقد حاولنا في الفصول السابقة تحليل مضامين كتب الرد على النصارى، ورأينا بالخصوص أنها تحتوي أساساً على نقد لعقائد النصارى ولسلوكهم وأخلاقهم. ويمكن القول إن كل نقد يوجّه إلى الخصم يفترض وجود بديل جاهز قد يكون ضمنياً وقد يصرّح به، وهذا البديل لا يمكن أن يكون في نظر المجادلين غير العقائد الإسلامية وغير سلوك المسلمين وأخلاقهم. وعلى هذا الأساس فإنّ الأمر لا يختلف جوهرياً باختلاف جمهور القراء الذين يتوجه إليهم مؤلفو الردود، فإذا كان المجادل يقصد القراء المسلمين فإن الهدف الذي يرمي إليه هو في المقام الأول ترسيخ وثوقهم من صحة المبادىء والقيم الإسلامية، وتحصينهم من مشاريع التشكيك في إيمانهم، وبالتالي دعم «بداهة» انتسابهم إلى الإسلام[1]، وإذا كان القارىء المسيحي هو المقصود تعيّن إقناعه بفساد معتقداته وتناقضها وتهافتها، لا ليتخلى عنها فقط ولكن ليعتنق الإسلام بالذات، أي ليختار الدين الأكمل والأفضل، المستجيب في الآن نفسه لمقتضيات العقل والروح.

(1) إن عنصر البداهة (Evidence) من أبرز خصائص الإيمان الديني ومن أكثرها دلالة على نجاح التنشئة الاجتماعية (Socialisation) في المجتمعات التي لم تنتشر فيها «العلمنة» (Sécularisation) على نطاق واسع، خلافاً لما عليه الأمر في المجتمعات الغربية الحديثة وعند بعض الفئات الاجتماعية في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة كذلك.

وهكذا يمكن اعتبار تمجيد الإسلام الجانب الإيجابي في الردود على النصارى، وهو، من هذه الناحية، يندرج بصفة طبيعية في المشاغل الكلامية عموماً. أليس علم الكلام في جوهره «تمجيداً دفاعياً»[2]، أو هو حسب تعريف ابن خلدون «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[3]؟

وإننا بتأكيدنا على اندراج ما جاء في الردود من أغراض تمجيدية للإسلام ضمن المشاغل الكلامية، إنما نؤكّد على الارتباط الوثيق بين كتب الجدل وكتب «التوحيد»، حيث أن «سرّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد» كما قال ابن خلدون كذلك إثر تعريفه الآنف الذكر لعلم الكلام مباشرة. ولكننا، رغم ذلك، لن نتعرض في هذا الباب إلا للأغراض والمواضيع التي بدت لنا وثيقة الصلة بالمسيحية، فلن تستوقفنا إذن أدلة أصحاب الردود على التوحيد الإلٰهي في مفهومه الإسلامي لأنها بعيدة عن استيفاء المسألة على النحو الذي نجده في كتب علم الكلام من أمثال موسوعة القاضي عبد الجبار «المغني في أبواب التوحيد والعدل» من جهة، ولأنها لا تحتوي على عناصر طريفة تبرّر تخصيصها بالدرس من جهة أخرى، بالإضافة إلى أن هذا المفهوم قد تبلور من خلال مناقشة عقيدتي التثليث والتجسد، ولا يسعنا بالتالي إلا الإحالة على الدراسات المختصة في هذا المجال[4]. ولن يستوقفنا ـ لنفس الأسباب ـ من دلائل نبوة محمد التي دافع عنها أصحاب الردود إلا ما كان له مقابل، بالسلب أو الإيجاب، في المسيحية، وما يقتضي فهمه على حقيقته وتقييمه معرفتها. وإذا كانت هذه هي الحدود التي رسمناها لتناول ما يتعلق بما يكون به الإنسان

(2) العبارة (Apologie défensive) لغاردي وقنواتي في: Gardet-Anawati, Introduction à la théologie musulmane.
انظر مثلاً ص ص6 و309 ـ 315.

(3) ابن خلدون، المقدمة، الفصل العاشر من الباب السادس.

(4) انظر مثلاً فصل «الله» في د. م. إ.، ط 2، 1/ 418 ـ 429 (L. Gardet) والبيبلوغرافيا الملحقة به.

مسلماً، أي شهادة أن لا إلٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله، فمن باب أولى وأحرى أن تكون نفس الحدود هي التي نقف عندها في بحث ما ورد في الردود من تمجيد لأركان الإسلام الأخرى أو لسلوك المسلمين وأخلاقهم.

أميّة النبي

لقد كان إذن لزاماً على أصحاب كتب الجدل في تمجيدهم للإسلام أن يركّزوا ـ علاوة على دعوته إلى التوحيد المطلق والمجرّد ـ على نبوة محمد، وكانت أميّة النبي، وإتيانه بالقرآن المعجز، والخوارق التي تمت على يديه، وتبشير الكتب به، أهم المحاور التي دار عليها استدلالهم على نبوته. وكما هو الشأن في كل ما يتصل بمكوّنات الضمير الجماعي في الإسلام وعاصره، فمن الضروري تحليل التفاعل الجدلي بين ما ينص عليه القرآن وما ينتظره منه قراؤه ومتدبروه في ظرف تاريخي معيّن. وإنّ أميّة النبي لخير مثال على نوعية هذا التفاعل، فقد وصف النبي بالأمّي في آيتين متتاليتين من سورة الأعراف[5]، إلا أن السياق الذي وردت فيه هذه الصفة لا يدل في حد ذاته على معناها، إذ النبي الأمي في الآية الأولى هو ﴿ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ (أهل الكتاب) مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾، وهو في الآية الثانية ﴿ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ﴾. وعلى عكس ذلك فإن استعمال القرآن لصيغة الجمع «أمّيون» واضح في إثبات المقابلة بينهم وبين اليهود: ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ﴾[6]، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ (اليهود) قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ﴾[7]، ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾...[8]. ومن المستبعد جداً أن يكون المقصود من نعت

(5) الأعراف 7/ 157 ـ 158.

(6) آل عمران 3/ 20.

(7) آل عمران 3/ 75.

(8) الجمعة 62/ 2. ولكن الأمر يختلف في البقرة 2/ 78: ﴿وَمِنْهُمْ (أي أهل الكتاب، ويهود المدينة بصفة أخص) أُمِّيُّونَ لاَ يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾. فالأميون هنا صنف من اليهود، ولعل المقصود في هذه الآية عدم المعرفة بالتوراة لا جهل القراءة والكتابة بالضرورة، ويكونون في هذا المستوى مثل العرب وغير اليهود عموماً.

العرب بالأميين في هذه الآيات الدلالة على جهلهم القراءة والكتابة.

كان اليهود هم الذين يقسّمون البشر إلى صنفين: شعب الله المختار المرتبط مع الله بميثاق من جهة، وباقي الشعوب والأمم أو الأميين (gentils, païens) من جهة أخرى، وهؤلاء كان ينظر إليهم في شيء من الاستعلاء ولا يعترف لهم بنفس المنزلة التي يحظى بها أولئك. فلما جاء الإسلام وكان نبيه من غير بني إسرائيل - أمياً إذن - أكد القرآن على أنه امتداد للدعوة التي اضطلع بها أنبياء بني إسرائيل وأنه موجّه إلى الناس كافة، يهوديّهم وأميّهم على السواء. ولا شك أن يهود المدينة الذين يخاطبهم القرآن مباشرة في الآيات التي تذكر الأميين، وكلها مدنية، كانوا يتبنّون هذه النظرة التي ترفض النبوة في غيرهم. لكن كيف فهمت الأجيال الأولى من المسلمين تلك «الأمية»؟ سؤال يعسر الجواب عنه، لأن الوثائق التي وصلتنا إنما تعكس آراء مسلمي القرن الثالث وما بعده، ولا يمكن الاطمئنان إليها بالنسبة إلى آراء مسلمي القرنين الأول والثاني للهجرة[9].

ومهما كان الأمر، فإنّ المعنى الذي أصبح شائعاً لمفهوم الأمي منذ عصر التدوين، وإلى اليوم[10]، هو جهل القراءة والكتابة. فيقول علي الطبري مثلاً:

(9) انظر مثلاً تفسير الطبري، 1/ 373 ـ 374.

(10) أبو بكر حمزة في ترجمته القرآن إلى الفرنسية يتردد في أداء الأمي والأميين بين incultes و illettré(s) و Gentils، وحمادي صمود يصف النبي في أطروحته بأنه «رجل أمي لا يعرف القراءة والكتابة»، ويعلّق على تأويل بلاشير (Blachère) في تقديمه للقرآن (Introduction au Coran) ص7 وما بعدها) لمفهوم الأمي بأنه «غير معهود»، التفكير البلاغي عند العرب، ص33. وانظر في هذا المجال أحمد شحلان، مفهوم الأمية في القرآن، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، عدد 1 (1977)، ص ص103 ـ 125، وقد ناقش في هذا البحث رأي R. Paret في فصل أمي من د. م. إ.، ط1، ورأي Blachère، وقارن بين معنى الأمية في القرآن ومعناها في العبرية بالخصوص، واستخلص أن الأمي «هو الذي لا يعرف كتاباً سماوياً حقيقة، أي بقي على طبيعته الأصلية دون تهذيب، والأمي هو الذي يجهل الكتابة والقراءة استعارة، ولكن المعنى القرآني حوّله إلى معنى حقيقي».

«وكان صاحبه (أي القرآن) الذي نزل عليه أمياً لم يعرف كتابة ولا بلاغة قط»[11]، ويقول الماتريدي: «وقد نشأ [النبي] أمياً، والأمي لا يأخذ عن الكتب ولا يستطيع التحفظ من الأفواه غاية الحفظ»[12]، ذلك أن عدم معرفة الكتابة والقراءة يعتبر في نظر أغلب المسلمين حجة قويّة على أن القرآن من عند الله وأن محمداً ليس إلا مبلّغاً أميناً لما يملى عليه، وأنه بالتالي لم يكن ينقل عن الكتب كما اتهم بذلك. وهنا لا بد من أن نعيد إلى الأذهان ارتباط هذا المفهوم للأمي بالتصور الإسلامي للوحي والتنزيل الذي تبلور في نفس الفترة وأدّى إلى إزاحة العامل البشري كلية عن الكتاب المنزّل، وجعل الرسول بمثابة الوعاء السلبي الذي يتلقى ما يوحى به إليه ويبلّغه فحسب. والغريب حقاً أن يشيع هذا المفهوم في عصر لم تنتشر فيه الكتابة على النطاق الواسع الذي نعرفه اليوم، وكان يتم فيه تحصيل المعارف عن طريق السماع والرواية الشفوية ويعتمد فيه على الحفظ والذاكرة في المقام الأول. فهل كان محمد محتاجاً إلى حذق القراءة أو الكتابة ليطّلع على ما جاء في كتب اليهود والنصارى؟ وعلى فرض أنه اطّلع عليها فمتى كانت «مصادر» كتاب ما قادرة على تفسيره، لا سيما إذا كان الكتاب هو القرآن بما أحدثه ويحدثه في النفوس من تأثير عميق تغيّر به وجه التاريخ؟

إنّ ما يبدو لنا في هذه المسألة بكل وضوح وبكل بساطة هو أن المدافعين عن الإسلام، بالتأكيد على أن النبي لا يعرف القراءة والكتابة، قد حادوا عن المقصد القرآني في كسره احتكار النبوة الذي كان يدّعيه اليهود والنصارى، وفي تأهيله للأميين إلى جانب أهل الكتاب حتى يكون منهم الأنبياء ويكونوا متساوين معهم في الحقوق والواجبات، ويسري الميثاق الذي أخذه الله من نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد على بني آدم جميعهم لا يفرّق بينهم لون ولا جنس. وقد فاتهم كذلك أن الرجوع إلى أصل الكلمة في اللغة والاعتماد على الاشتقاق

(11) الدين والدولة، ص45. وقد خصص ابن ربّن فصلاً كاملاً من كتابه «في أمية النبي ﷺ وأن الكتاب الذي أنزله الله عليه وأنطقه به آية للنبوة»، ص ص44 ـ 50.

(12) كتاب التوحيد، ص205.

وحده لا يكفي في تبيّن معاني التعبير القرآني، وأن القرآن كثيراً ما يحيد عن الاستعمال المعهود ويكسب الألفاظ دلالات خاصة و (أو) جديدة ليس مفتاحها لغوياً بل حضارياً وتاريخياً ومن منطق الدعوة نفسه.

على أن هذا لا يعني البتة أن محمداً كان يحسن القراءة والكتابة بالتأكيد، فتلك مسألة تاريخية لم تزل محل جدال، والقرائن الدالة على معرفته بالكتابة كدعوته في مرضه الأخير إلى أن يؤتى بدواة حتى يكتب للمسلمين كتاباً، أو على جهله إياها، كاعتماده على عدد من الكتّاب لتدوين الوحي أو الرسائل، لا تسمح بالقطع في هذا الاتجاه أو ذاك، إنما المهم في نظرنا أن التركيز على الأمية بمعنى جهل القراءة والكتابة يمثل انزياحاً عن المفهوم القرآني، أو بالأحرى بتراً لأهم أبعاده.

ولعل ما جاء في فصل ابن ربّن الطبري عن أمية النبي يوفّر تفسيراً ممكناً للعملية التي أدت إلى طمس الانتساب إلى «الأمم» والاحتفاظ بجهل الكتابة في معنى الأمي، يقول صاحب «الدين والدولة» بالخصوص: «وقد يحتج علماء أهل الذمة بأن النبي عمّ كان أمياً وأن الله لا يبخل على أنبيائه برسم الكتابة إذ كان أحسن ما اختصهم به وأقل ما علّمهم من غيبه وآياته. والجواب فيه أن الله تعالى خصّ كلاً منهم بما رأى جل وعز، فمنهم الخطيب البارع مثل داود، ومنهم التمتام والألثغ مثل موسى، ومنهم من أحيا الميت دون غيره، ومنهم من فلق البحر وفجّر من الصخر ينابيع المياه ولم يعط ذلك غيره، ومنهم حكيم كاتب مثل سليمان، ومنهم أمّي مثل داود فإنه قال في زبوره: «من أجل أني لم أعرف الكتابة»، فلم يزر ذلك به كما أنه لم يزر بالمسيح أن لا يكون ملاعب الأسنّة أو من رماة الحدق أو لا يكون ماسحاً ولا مهندساً، وكما أنه لم يزر بموسى أن لا يكون لسنا خطيباً أو ماشياً على الهواء وأن لا يكون أبرأ الأكمه والأبرص، وأن لم يزر به وبداود ونظرائهما ـ عليهم السلام ـ أن لا يكون الله رفعهما إلى السماء كما رفع غيرهما. فليس لقائل أن يقول: بخل على فلان النبي بما جاء به لفلان النبي، بل قائل ذلك معاند مارد. أما ترى أنه لم يعب شمعون الصفا ولا متّى ولوقا تلامذة المسيح عمّ بأن لم يكونوا بلغوا مدى

فولوس في بلاغته وبيانه! وكذلك النبي ﷺ لم يشنه أنه أمي مثل داود، بل جعل الله ذلك آية باهرة وحجة على من كفر به من قومه، إذ كان قد صحّ عند الأمم وأهل الذمة أنه لم يجيء بهذا القرآن بفضل بيان أو حكمة أرضية...» ويختم فصله بقوله: «فالأمية التي عابه بها أهل الذمة غير مزرية به ولا عاتبة، بل حجة وبرهان منير. فلو جاء بمثل هذا الكتاب الذي قد وصفته رجل أديب خطيب لكان كذلك آية من الآيات، فكيف إذا جاء به رجل بدوي أمي! فإن ذلك يشهد له أن الله أنطقه وروح القدس سدّده له وأعانه عليه»[13].

إن قول عليّ الطبري هذا، وإن أشار في أوله إلى مجرّد احتمال (قد يحتج) في احتجاج «علماء أهل الذمة» على عدم نبوة محمد بأميته، فإنه صريح في آخره في أن هؤلاء عابوه فعلاً بالأمية. ولا يستبعد إذن أن يكون موقف المسلمين، من بعض جوانبه على الأقل، بمثابة رد فعل على هذا الطعن، باعتبار جهل الكتابة حجة إضافية على أن القرآن من عند الله، ولا يمكن استغلاله للقدح في النبوة، لا سيما وقد كان من الأنبياء السابقين من «لم يعرف الكتابة» واختص كل واحد منهم بصفات لم تتوفّر في غيره.

معجزات النبي

وكما احتج المسلمون على نبوة محمد بأميته فقد احتجوا عليها كذلك بالمعجزات والآيات التي حققها. وإذا كان القرآن يؤكد في أكثر من موضع على أن محمداً ليس إلا بشراً رسولاً[14]، فإن الضمير الإسلامي أبى إلا أن يسبغ عليه صفات تسمو به درجات على المنزلة البشرية وتؤهله لخرق النواميس الطبيعية بطرق مختلفة وفي مناسبات عديدة. ولا يمكن لنا أن نجزم متى وكيف نشأت الأخبار المتعلقة بمعجزات النبي، ولكن الثابت أن أصحاب كتب الجدل الذين اهتموا بترغيب النصارى في الدخول في الإسلام كانوا في القرنين الثالث والرابع/التاسع والعاشر مجمعين على قبول تلك الأخبار والثقة بها، حتى أن

(13) الدين والدولة، ص ص48 ـ 49، 50.
(14) الإسراء 17/ 93 ـ 94؛ الكهف 110/18؛ الأنبياء 34/21؛ فصلت 6/41، الخ.

القاضي عبد الجبار يربط بين ادعاء محمد النبوة وادعائه المعجزات، ويعتبر العلم بذلك اضطرارياً، فيقرر «أن كل من سمع أخبار النبي عمّ فمن صدقه أو كذبه يعلم باضطرار أنه كان يدّعي النبوة ويدّعي أن معه آيات ودلالات ومعجزات»[15].

كان الإتيان بالمعجزات المادية من المعايير المعتمدة في تمييز النبي من سائر الناس عند اليهود والنصارى، فلما جاء الإسلام يبدو أن المسلمين لم يقبلوا بسهولة أن يكون القرآن هو معجزة الرسول الوحيدة، فيظهر نبيّهم وكأنه دون نظرائه. ومن المؤكد أن «أهل الكتاب» قد عابوهم بخلو القرآن من ذكر آية لمن جاء به[16]، فكان رد فعلهم في اتجاهين متكاملين رغم تناقضهما الظاهري: الاتجاه الأول هو نفي التلازم بين صحة النبوة والإتيان بالآيات، وذلك بالاستدلال بعدد من أنبياء بني إسرائيل الذين لم يأتوا بآيات مثل ملاخي وحجاي وناحوم ومريم النبية أخت موسى[17]، أما الاتجاه الثاني الذي توخوه فهو البحث في القرآن وخاصة في السيرة عن المعجزات المنسوبة إلى النبي والدالة على نبوته رغم جحد أهل الكتاب إياها. وهنا لا بد من أن نلاحظ أن ابن ربّن الطبري لم يعثر في القرآن إلا على آيتين للنبي هما الإسراء وكفاية الله رسوله المستهزئين[18]، بينما اعتبر القاضي عبد الجبار أن هناك المعجزة القرآنية من جهة، وسائر المعجزات التي رويت فيها أخبار من جهة ثانية، فخصص فصلاً من المغني «للكلام في إثبات سائر معجزات الرسول ﷺ سوى القرآن وبيان دلالتها على نبوته»[19].

وإن الخوض في الأخبار المتعلقة بهذه المعجزات كلها وتحليلها يخرج بنا

(15) تثبيت دلائل النبوة، ص182.
(16) انظر الدين والدولة، ص ص17 ـ 18.
(17) المصدر نفسه، ص19.
(18) المصدر نفسه، ص ص29 ـ 30.
(19) المغني، 16/ 407 ـ 423؛ وانظر كذلك تثبيت دلائل النبوة في مواطن مختلفة من الجزء الأول.

لا محالة عن حدود هذا العمل، ولا يمكننا استعراض المعجزات السبع عشرة الواردة عند علي الطبري[20]، أو التسع عشرة عند عبد الجبار، وهي عندهما ليست إلا نماذج مما نصت عليه السيرة[21]، ونريد فقط أن نشير إلى أنّ عدداً منها ليس إلا صدى مضخّماً لمعجزات منسوبة إلى الأنبياء السابقين. من ذلك، على سبيل المثال، أن تخلل الماء من بين أصابع النبي حتى روي منه أربعمائة رجل[22]، يذكّر مباشرة بتفجير موسى الماء من الصخر[23]، كما يذكّر إطعامه الجماعة الكثيرة من يسير الطعام في أماكن متفرقة[24] بتكثير عيسى للأرغفة القليلة وإطعام الجمّ الغفير منها حسب رواية الأناجيل[25]، وكذلك الشأن في ردّه للشمس إذ فات وقت الصلاة[26] على غرار توقيف يشوع (Josué) للشمس مدة يوم كامل «إلى أن انتقم الشعب من أعدائهم»[27].

أما سائر المعجزات التي لا شبه بينها وبين معجزات الأنبياء السابقين[28]

(20) الدين والدولة، ص ص30 ـ 34.
(21) ينبغي أيضاً إضافة صنف آخر من المعجزات وهو الإخبار عن الغيوب اعتماداً على «الأخبار الصادقة»، انظر الدين والدولة، ص36، والمغني 16/ 333، والتثبيت في مواضع متفرقة، الخ.
(22) الدين والدولة، ص33. قارن بصحيح البخاري، 4/ 235.
(23) سفر الخروج 17/ 6؛ البقرة 2/ 60.
(24) الدين والدولة، ص ص31 و33؛ المغني، 16/ 415 ـ 416، الخ. ولأبي بكر جعفر بن محمد بن الحسن الفريابي (207/ 822 ـ 301/ 913) كتاب «دلائل النبوة مما كان النبي ﷺ يدعو في الشيء القليل من الطعام فيجعل فيه البركة حتى يشبع منه الخلق العظيم»، وهو مخطوط في 16 ورقة بالمكتبة الظاهرية بدمشق، بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 3/ 159؛ سزكين، تاريخ التراث العربي، 1/ 419.
(25) متّى 14/ 15 ـ 21، 14/ 32 ـ 38؛ مرقس 6/ 35 ـ 44، 8/ 1 ـ 9؛ لوقا 9/ 12 ـ 17؛ يوحنا 6/ 5 ـ 13.
(26) المغني، 16/ 420 مثلاً.
(27) سفر يشوع 10/ 12 ـ 13. وانظر كيفية تفسير سبينوزا لهذه المعجزة في رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ص234 ـ 235.
(28) من هذه المعجزات مثلاً رد عين قتادة بن النعمان (سيرة ابن هشام، 3/ 30، تاريخ الطبري 2/ 516)، تفتيت كدية عند حفر الخندق لنضح النبي الماء عليها (سيرة ابن هشام، 3/ 233)، معرفته الشاة المسمومة (المصدر نفسه، 3/ 389، تاريخ الطبري 3/ =

فقد لا نكون مغالين حين نرى فيها أثراً للنزعة المتأصلة في مختلف الحضارات العتيقة إلى ما يسمّيه م. إيلياد (M. Eliade) بالكوننة (Cosmisation) بمعنى إدماج العالم البشري في نظام كوني لا فرق فيه بين ظواهر ثقافية واجتماعية وأخرى طبيعية[29]، وذلك رغم أن الديانات الكتابية الثلاث إنما تتميّز أساساً بنزعها للصبغة السحرية عن العالم (Désenchantement du monde) ورفضها للكونلوجيا (Cosmologie) التي تصل الإنسان بالقوى الغيبية والإنسان بالطبيعة بواسطة عرى وثيقة لا معنى فيها للمفارقة الإلٰهية وجريان الطبيعة حسب قوانين خاصة.

ومع ذلك فمن الجدير بالملاحظة أن مفكري القرون الأربعة الأولى قد قصروا، في تمجيدهم الإسلام، المعجزات على النبي ولم يتبنّوا النظرة المسيحية التي تنسب الخوارق إلى القديسين، ولا النظرة الإسلامية التي استفحلت في عصر لاحق مع انتشار التصوف وتطوره إلى طرق والتي تقبل نفس الظاهرة للأولياء والصالحين مطلقة عليها اسم الكرامة حتى لا تلتبس بالمعجزة النبوية، وإن كان مضمون هذه لا يختلف جوهرياً عن مضمون تلك[30]. بل إن بعضهم، مثل أبي عيسى الوراق - وقد رأينا دفاعه عن مفهوم التوحيد الإسلامي في مقابل المفهوم المسيحي - لم يتحرج من الطعن في ما كان يعتبر عادة معجزة نبوية كحضور الملائكة يوم بدر، متسائلاً: «أين كانوا يوم أحد؟»[31]. إلا أن هذا الموقف كان استثنائياً، وكانت مختلف الفرق ---

15)، حنين جذع النخلة (تفسير الطبري، 2/ 297)، الإخبار عن ناقته الضالة (سيرة ابن هشام، 4/ 177، تاريخ الطبري، 3/ 106)، الخ.

(29) انظر بالخصوص: M. Eliade, Cosmos and History.

(30) يقول عبد الجبار: «وقد صار في هذه الأمة من يسلك هذا السبيل ويؤكد دعواه بادعاء الآيات والمعجزات والتواريخ والأيام...» ويضرب مثلاً بما يدّعيه الحنابلة لابن حنبل والصوفية لمعروف الكرخي. وتبقى هذه الظاهرة رغم ذلك هامشية. تثبيت دلائل النبوة، ص210.

(31) الماتريدي، التوحيد، ص199. ويرد القاضي عبد الجبار في التثبيت، ص406، على هذا الاعتراض ناسباً إياه إلى «الخصوم» من غير تحديد. قارن بتأييد الملائكة للصليبيين في أنطاكية سنة 1098م في: Histoire anonyme de la première croisade، ص155. وانظر كذلك في هذا الصدد اعتراض النظّام على معجزة انشقاق القمر، التثبيت ص ص55 - 57.

الإسلامية، حتى المعروفة منها بالاعتماد على العقل مثل المعتزلة، تعتبر المعجزات من «الحجج» و«البراهين» و«الأعلام» التي لا تتم النبوة بدونها[32]، وكان مدار الاختلاف بينها في جواز ظهور تلك «الأعلام» على غير الأنبياء[33].

وهكذا كان المجادلون المدافعون عن الإسلام يعكسون في هذا الموضوع الرأي السائد عند معاصريهم ولم يباشروا أي نقد للأخبار المتعلقة بالمعجزات، وهم الذين تعوّدوا إخضاع السنة المسيحية للنقد الصارم واللاذع. ولا مناص إذن من الاستنتاج بأن الاشتراك في العقلية لم يكن يؤدي إلى التفاهم ما دام الحس النقدي لا يستعمل بغية الاقتراب من الحقيقة وتوسيع حدود المعرفة، بل يقصد منه الكشف عن عيوب الخصم وإفحامه. كانت الحقيقة في أذهان المجادلين وراءهم لا أمامهم، وكان همهم الدفاع عنها وإثبات إشراقها.

إعجاز القرآن

وما قلناه عن هذا المظهر من دلائل النبوة ينطبق انطباقاً كلياً على ما جاء في كتب الجدل من دفاع عن إعجاز القرآن. فمن المعروف أن هذا الغرض كان موضوع حركة فكرية نشيطة بين العلماء المسلمين لتبيّن الوجه في هذا الإعجاز، وخصوصاً بعد العصر الإسلامي الأول الذي كانت تكفي فيه حرارة الإيمان للتسليم بالتحدي الذي نصت عليه الآية الـ 13 من سورة هود 11: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، ونصت عليه بصفة أخصّ الآيتان 23 و24 من سورة البقرة 2: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ

(32) يقول الأشعري في مقالات الإسلاميين، 1/ 296: «وأجمعت المعتزلة بأجمعها أنه لا يجوز قول النبي إلا بحجة وبرهان وأنه لا تلزم شرائعه إلا من شاهد أعلامه وانقطع عذره ممن بلغه شرائع الرسول ﷺ».

(33) المصدر نفسه، 2/ 125. وانظر مثلاً في العصر الحديث: كاظم آل نوح (1885 - 1959)، رد الشمس على أمير المؤمنين عمّ في موطنين في حياة رسول الله وبعده من طريق إخواننا أهل السنة.

وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾، وكذلك الآية 38 من سورة يونس 10: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.

وبالفعل، فقد تلت هذه الفترة الانفعالية فترة التعليل العقلي استجابة لعوامل ذاتية في التطور الطبيعي للثقافة الإسلامية من جهة، ولتوفير حجج مضادة لطعن الطاعنين على اختلاف مشاربهم من جهة أخرى[34]. وكان المتكلمون، والمعتزلة منهم على وجه الخصوص، مؤهلين أكثر من غيرهم لتأسيس مفهوم الإعجاز على دعائم عقلية، وبيان الوجوه التي يتعلق بها. وعلى الرغم من افتقارنا إلى الوثائق الصحيحة الكافية التي تعود إلى ما قبل القرن الثالث/التاسع، فإن كل الدلائل تشير إلى أنّ القرن الثاني/الثامن تميّز بمحاولة تجاوز الموقف الانطباعي في فهم الإعجاز القرآني، حيث يقوم الإيمان بهذا الإعجاز على الأثر الفريد الذي يحدثه القرآن في النفس، فيختلف به عن كلام البشر. وكان السؤال المطروح هو التالي: ما هي الخصائص التي يمتاز بها كلام الله على آثار الفصحاء والبلغاء والخطباء والشعراء والكهان؟

وبرز إذ ذاك جوابان: الجواب الأول ينسب عادة إلى إبراهيم بن سيار النظّام، أحد شيوخ المعتزلة (ت. 232/847)، وإن لم يكن ينفرد به حسب المرجح، ومفاده ما عبّر عنه أبو الحسن الأشعري بقوله: «الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم»[35]، وهو ما اشتهر في تاريخ الإعجاز بالقول بالصرفة[36]. ولكن هذا الجواب لم يكن يستجيب فيما يبدو للشعور الديني السائد في عصره، فكان الحل الثاني هو

(34) انظر على سبيل المثال ذكر الجاحظ لأصناف هؤلاء الخصوم في كتاب حجج النبوة، ص119.

(35) مقالات الإسلاميين، 1/ 296.

(36) لاحظ فون غرنباوم (Von Grunebaum) في فصل «إعجاز» في د. م. إ.، ط2، 3/ 1044، أنه توجد سابقة للقول بالصرفة عند الكاتب المسيحي لاكتنسيوس (Lactance) (ت. نحو 320م).

الذي فرض نفسه وقبله المعتزلة وغير المعتزلة، ويتمثل في اعتبار القرآن معجزاً من حيث نظمه وتأليفه. فتم بذلك التركيز على الناحية البلاغية حتى كاد تفسير الإعجاز بالبلاغة ينسي التحدي ذاته وأن أساسه رد تهمة الافتراء عن النبي[37]، واستقر الرأي في القرن الرابع/العاشر على أن القرآن معجز من ثلاثة أوجه: «فكل سورة منه حجة من طريق الفصاحة والبلاغة، وهو حجة لما فيه من الإخبار بالغيوب، وهو حجة لما فيه من التنبيه على دلائل العقول»[38].

وما يهمنا بصفة مباشرة من هذه النظرة السريعة على تطور مفهوم الإعجاز أن أصحاب كتب الجدل الإسلامي المسيحي لم يأتوا بجديد يذكر عند دفعهم عن إعجازَ القرآن، وركّزوا هم كذلك على المظهر البلاغي مضافاً إليه الإخبار عن الغيوب[39]. وربما كان الأمر الذي اختصوا به هو التأكيد على صحة رواية القرآن وعدم اختلاف المسلمين فيه، في مقابل تفريط النصارى في إنجيل المسيح وتناقضهم في روايته[40]. وبذلك نتبيّن أن التمجيد للإسلام الموجه إلى النصارى وإن كان نشاطاً هامشياً في نطاق الفكر الإسلامي إلا أنه معيار جيّد لمعرفة الاتجاهات الكبرى لهذا الفكر، باعتبار أن إحدى وظائفه الأساسية هي إنتاج خلاصة عملية لنفس الفكر الذي أنتج ذلك التمجيد.

التبشير بمحمد[41]

ولم تكن دلائل النبوة مقصورة على أمية النبي ومعجزاته وشمائله عامة

(37) انظر بالخصوص: الباقلاني، إعجاز القرآن؛ ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني؛ وانظر كذلك رسالة عباس بن علي الصنعاني التي حققناها بعنوان: الرسالة العسجدية في المعاني المؤيدية. وفي العصر الحديث لا تكاد الدراسات تحصى عن هذا المفهوم، وهي غالباً ما تكرر الأطروحة الكلاسيكية، مثلاً: عمر الملاحويش، تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية.

(38) تثبيت دلائل النبوة، ص86.

(39) لا نحيل هنا على نص بعينه لأن هذا المعنى مبثوث في كل الآثار التي نهتم بها في هذا البحث وتوجد عناصره مجمعة في الجزء السادس عشر من المغني.

(40) انظر أعلاه، الباب الثالث، الفصل الرابع: الكتب المقدسة.

وعلى إعجاز القرآن الذي جاء به، إذ اهتم المجادلون بصفة خاصة بالتبشير به في الكتب السابقة، فلم يغفلوا، وهم يخاطبون النصارى، عن هذا الدليل الذي يعتمده هؤلاء في إثبات النبوة، فيرونه منطبقاً على عيسى وينكرونه على محمد، بينما يسعى المسلمون إلى سحب انطباقه على نبيّهم في الدرجة الأولى.

إن منطلق بحث علماء المسلمين في البشارات بمحمد في التوراة والإنجيل إنما هو أساساً آيتان قرآنيتان وردت الأولى في سورة الأعراف، وهي من أواخر السور المنزلة في المرحلة المكية من مراحل التنزيل[42]. وهذه الآية صريحة في أن الكتابين اللذين عند اليهود والنصارى قد نصّا على محمد: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾[43]، ووردت الآية الثانية في سورة الصف، وهي سورة مدنية[44]، وإثبات التبشير فيها أوضح لدلالتها على اسم الرسول المبشّر به في صيغة قريبة من صيغة محمد: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾[45].

وبالإضافة إلى هاتين الآيتين الصريحتين في أن التوراة والإنجيل قد بشّرا كلاهما بنبي الإسلام، توجد آيات أخرى تؤكد معرفة أهل الكتاب لهذا النبي، لما في كتابيهم من أمثال وإشارات تدل عليه: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ...﴾[46]؛ ﴿ٱلَّذِينَ

(41) اعتمدنا في هذا الغرض على بحث لمّا ينشر قمنا به في نطاق مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية بتونس سنة 1976، وأدخلنا عليه تعديلات وإضافات.
(42) يعدّها ابن النديم في الفهرست الـ 90 في ترتيبه، ونولدكه الـ 86، وبلاشير الـ 89، إلا أن ترتيبها في المصحف 39.
(43) الأعراف 7/ 157.
(44) ترتيبها 109 في المصحف و111 عند ابن النديم و97 عند نولدكه و100 عند بلاشير.
(45) الصف 61/ 6.
(46) الفتح 48/ 29.

ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ...﴾[47] ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَسْتَ مُرْسَلًا ۚ قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾[48]، الخ.

لا غرابة إذن في أن يقوم المسلمون بنفس عملية التأويل التي قام بها المسيحيون حين قرؤوا العديد من نصوص العهد القديم على أنها رموز وإيحاءات أو تصريحات بعيسى المسيح، مطبّقين نصوص العهدين القديم والجديد على السواء على محمد. وأساس هذا التأويل اعتبار الإسلام متمماً لليهودية والنصرانية، والقرآن مفتاح التوراة والإنجيل لا يفهمان حق الفهم إلا على ضوئه ولا معنى صحيح لهما إلا ما ناسبه ولم يكن نقيضاً لتعاليمه.

وقد كان من الممكن نظرياً أن يحتل تأويل المسلمين لكتاب النصارى المقدس نفس المكانة التي يحتلها تأويل العهد القديم عند المسيحيين لولا نص القرآن على تحريفه، فلم يعتن علماء الإسلام بالبشارات الواردة فيه إلا عرضاً، وخاصة في الردود التي ألّفوها على اليهود والنصارى. وكانت القرون الأربعة الأولى للهجرة هي التي شهدت نشأة المجموعات الأولى من البشارات قبل أن تصبح متداولة عند أصحاب الردود يتناقلونها دون رجوع إلى أصولها في التوراة والأناجيل والأنبياء في كثير من الأحيان. وقد وردت فقرة عند عبد الجبار في التثبيت تدل على أن الأمر مفروغ منه عنده، فلا يرى حاجة إلى إعادة ما صنّف في هذه البشارات، ويكتفي باستعراض عدد من عناوين المؤلفات فيها، فيقول بالخصوص: «وفيه مع كونه دلالة على نبوة محمد ﷺ لما في الكتب التي أنزلها الله عليهم أن النبي الأخير من ولد إسماعيل بن هاجر [و] ابن إبراهيم، القائم من فاران هو أعز وأعلى وأقهر من جميع النبوات (كذا)، وأن أتباعه الصالحين يرثون الأرض ويحيون الحق ويميتون الباطل ويذلون الجبابرة، كما هو مذكور في الكتب ذكراً تقدّم به الحجة عند العلماء. وقد ذكره من أسلم مثل عبد الله بن سلام ومن يليه طبقة طبقة. وللعلماء فيه كتب مفردة... فإنهم

(47) الأنعام 6/ 20. وهناك اختلاف بين المفسرين في من يعود عليه الضمير في «يعرفونه»، أهو النبي أم القرآن.
(48) الرعد 13/ 43.

ذكروا تلك المواضع من تلك الكتب وما فيها من البشارات والإشارات، فإن أردتها وجدتها، وإن كان فمعك ما يغنيك عنها»[49].

أما أقدم نص نعثر فيه على بشارة بمحمد في الإنجيل فنجده في سيرة ابن هشام، ونورده هنا لأهميته ولما سيحظى به من رواج لم ينقطع: «قال ابن إسحاق: وقد كان فيما بلغني عما كان وضع عيسى ابن مريم فيما جاءه من الله في الإنجيل لأهل الإنجيل من صفة رسول الله ﷺ مما أثبت يحنّس الحواري لهم حين نسخ لهم الإنجيل عن عهد عيسى ابن مريم عمّ في رسول الله ﷺ إليهم أنه قال: «من أبغضني فقد أبغض الرب، ولولا أني صنعت بحضرتهم صنائع لم يصنعها أحد قبلي ما كانت لهم خطيئة، ولكن من الآن بطروا وظنوا أنهم يعزونني وأيضاً للرب، ولكن لا بد من أن تتم الكلمة التي في الناموس أنهم أبغضوني مجاناً»[50]، أي باطلاً، فلو قد جاء المنحمنا هذا الذي يرسله الله إليكم من عند الرب روح القدس هذا الذي من عند الرب خرج فهو شهيد عليّ، وأنتم أيضاً لأنكم قديماً كنتم معي في هذا. قلت لكم لكيما لا تشكوا»[51]. والمنحمنا بالسريانية محمد، وهو بالرومية البرقليطس صلى الله عليه وعلى آله وسلم»[52]. ويبدو من هذا النص بوضوح ما قلناه من تطبيق المسلمين للمنهج التأويلي المسيحي: فقد أوّل اليهود ما جاء في المزامير «إنهم أبغضوني مجاناً» في اتجاه مسيحاني، وطبّق النصارى هذا التأويل على عيسى، أو هو طبّقه على نفسه، فواصل المسلمون نفس العملية بتأويل ما ورد في الأناجيل من ذكر المنحمنا أو البارقليط على أنه محمد، إذ هو مرسل من الله ويشهد لعيسى ولا تنطبق صفته على غيره، ولم يرتضوا المقولة المسيحية التي تجعل منه «المحامي» و«المعزّي» والأقنوم الإلهي في النظرية الثالوثية.

وقد عقد ابن سعد في طبقاته فصلاً في «ذكر صفة رسول الله ﷺ في

(49) تثبيت دلائل النبوة، ص ص352 ـ 353.
(50) سفر المزامير 35/ 19، 69/ 5.
(51) يوحنا 15/ 23 ـ 26 ـ 16/ 1.
(52) سيرة ابن هشام، 1/ 251.

التوراة والإنجيل»[53] أثبت فيه بالخصوص نعت الرسول في التوراة في أخبار مرفوعة إلى كعب الأحبار وعبد الله بن سلام وعبد الله بن عمرو بن العاص. فهو حسب كعب «محمد عبدي المختار لا فظّ ولا غليظ ولا صخاب في الأسواق ولا يجزي بالسيئة السيئة ولكن يعفو ويغفر، مولده بمكة ومهاجره بالمدينة وملكه بالشام»[54]. وفي التوراة في الخبر المروي عن عبد الله بن سلام: «يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وحرزاً للأميين، أنت عبدي ورسولي سميتك المتوكل، ليس بفظ ولا غليظ ولا صخب بالأسواق، ولا يجزي السيئة بالسيئة ولكن يعفو ويصفح، ولن أقبضه حتى أقيم به الملة المتعوجة بأن يقولوا لا إله إلا الله، فيفتح به أعيناً عمياً وآذاناً صماً وقلوباً غلفاً»[55].

كما أثبت ابن سعد خبرا مروياً عن عائشة مفاده أن «رسول الله ﷺ مكتوب في الإنجيل: لا فظّ ولا غليظ ولا صخاب في الأسواق ولا يجزي بالسيئة مثلها ولكن يعفو ويصفح»[56]. وهذا معناه أن التوراة والإنجيل كانا في أذهان مسلمي القرنين الأول والثاني للهجرة متفقين في صفة محمد، ولكن دون اعتماد على سفر أو إصحاح معيّن من هذين الكتابين، أي دون رجوع مباشر إليهما.

وختم ابن سعد فصله بذكر خبر عن رجل اسمه «سهل» مولى عتيبة «كان نصرانياً من أهل مريس» وكان يقرأ الإنجيل فوجد في النسخة التي كانت بين

(53) طبقات ابن سعد، 1/ 360 ـ 363. وانظر عن ابن سعد د. م. إ.، ط2، 3/ 946 ـ 947 (J.W. Fück).
(54) المصدر نفسه، 1/ 360. وقد ورد هذا النعت بروايتين أخريين تختلفان عنه بعض الشيء، ولم تنص إحداهما على أن مولده بمكة ومهاجره بالمدينة وملكه بالشام. ولا يعسر تبين وضع هذا الخبر في زمن بني أمية من خلال الإشارة الأخيرة.
(55) المصدر نفسه، ص ص360 ـ 361. وهي نفس النعوت التي وردت في التوراة حسب عبد الله بن عمرو بن العاص، مع اختلاف طفيف في الترتيب فحسب (ص362). وقد أثبت البخاري نفس الخبر في صحيحه، 3/ 87. والملاحظ أن بداية الخبر تضمين للأحزاب 32/ 45.
(56) المصدر نفسه، ص363.

يديه ورقة ملصقة بغراء، ولما فتقها وجد فيها نعت محمد «أنه لا قصير ولا طويل، أبيض ذو ضفيرين، بين كتفيه خاتم، يكثر الاحتباء، ولا يقبل الصدقة، ويركب الحمار والبعير، ويحتلب الشاة، ويلبس قميصاً مرقوعاً، ومن فعل ذلك فقد بريء من الكبر، وهو يفعل ذلك، وهو من ذرية إسماعيل اسمه أحمد»[57]. وغني عن القول إن هذه الأوصاف مطابقة تمام المطابقة لتصور المسلمين لصفات نبيّهم من جهة، وبعيدة كل البعد عن أسلوب التوراة والأناجيل من جهة أخرى، بحيث يكون من العبث البحث لها عن أصول «كتابية».

ولم تكن هذه الإشارات القليلة لتغنينا لولا اهتمام ابن ربّن الطبري في «الدين والدولة» بتتبع «نبوات الأنبياء على النبي» فخصها بـ 69 صفحة من جملة 144 صفحة، أي قرابة نصف الكتاب. خصص إذن البابين التاسع (في أنه لو لم يظهر النبي ﷺ لبطلت نبوات الأنبياء، ص ص 66 ـ 73) والعاشر (في نبوات الأنبياء على النبي ﷺ وعليهم، ص ص73 ـ 124) من كتابه لبشارات العهدين القديم والجديد بمحمد، فبدأ بما ورد في السفر الأول من أسفار التوراة، سفر التكوين، خاصاً بإسماعيل. وكانت النصوص المستشهد بها تعود كلها إلى «التقليد اليهووي» المسمّى كذلك لأن الله يحمل فيه اسم «يهوه» (Yahveh). وهذه النصوص هي على التوالي: تكوين 17/20؛ 16/10 ـ 12؛ 21/13، 14 ـ 31؛ 22/16 ـ 18 و15/3 ـ 5. فما هو محتواها وما هي دلالاتها؟

يعتبر الطبري أن تبشير الملاك لهاجر وتبشير الله لإبراهيم بأن يد إسماعيل تكون فوق الجميع وأن الله يباركه وسيكثر ذريته وجاعله لأمة عظيمة قد تحقق بمجيء محمد من ذرية إسماعيل وبأمة الإسلام. فالمسلمون، وهم الغالبون في عصر الطبري والمتفوقون على سائر الأمم، هم المقصودون بهذه البشارات التي تمت بظهور محمد. والملاحظ أن التبشير بكثرة النسل والذرية مما يرد بكثرة في سفر التكوين بالذات متعلقاً، بالإضافة إلى إسماعيل، بإبراهيم أبيه[58]

(57) نفس المصدر والصفحة.
(58) تكوين 12/2؛ 13/15 ـ 16؛ 22/17.

وبإسحاق[59] وبيعقوب/إسرائيل[60].

والحق أنه يعسر في هذا الصدد تتبع منطق ابن ربّن بكل وضوح. فكيف يفسر استنجاده بالنصوص الخاصة بإسماعيل وسكوته عن النصوص الشبيهة بها والخاصة بغيره؟ هل كان يبغي من وراء ذلك إقناع اليهود والنصارى بأن المسلمين محقّون في الانتساب إلى إبراهيم عن طريق إسماعيل وأنهم جديرون بمقتضى هذه البشارات بالاعتراف بهم على قدم المساواة معهم، أم هل يعتبر أن ما يخص إسحاق ويعقوب قد تحقق ثم جاء دور ما يخص ذرية إسماعيل لينسخ النبوات السابقة؟ ثم خاصة كيف يفسر اقتصاره أحياناً على الجزء من نص التوراة الذي يتناسب والغرض الذي يدعو إليه متغاضياً بذلك عن القسم الذي يمكن أن يعارض به كما هو الشأن مثلاً في الفصل 17 من سفر التكوين حيث اقتصر على الآية 20: «وأما إسماعيل فقد سمعت قولك فيه وها أنذا أباركه وأنميه وأكثره جداً جداً ويلد اثني عشر رئيساً وأجعله أمة عظيمة»، بينما جاء في الآية 21 الموالية: «غير أن عهدي أقيمه مع إسحاق الذي تلده لك سارة في مثل هذا الوقت من قابل»؟ ومعلوم أن أساس الديانة اليهودية هو هذا العهد أو الميثاق الذي أخذه الله مع ذرية إبراهيم وإسحاق ويعقوب دون غيرهم، وأن المسيحية لم تتنكر لهذا العهد وإنما أوّلته تأويلاً خاصاً واعتبرت رسالة المسيح عهداً جديداً مع جميع الذين يؤمنون به لا مع اليهود فقط. فلا يأخذ الطبري هذا الأساس بعين الاعتبار بل يركّز حججه على المقارنة بين وضع اليهود والنصارى من ناحية ووضع المسلمين من ناحية أخرى، فيقول: «وإنما تمت هذه الكلمات وظهرت بظهور النبي ﷺ، فأما قبل ذلك فقد علمت النصارى واليهود كافة أنه لم يزل بنو إبراهيم المعروفون به المنسوبون إليه في طائفة من طوائف الدنيا، فريق منهم بمصر خول للفراعنة والقبط ممتهنون مقهورون، وفريق من ناحية البوادي وأرض الحجاز بالجفاء والحروب. ثم انتقل من كان منهم بمصر إلى الشام ويغاديهم ويراوحهم فيها من حولهم بالحرب. ثم لم

(59) تكوين 26/4، 24.
(60) تكوين 28/14؛ 35/11؛ 46/3.

يلبثوا أن صاروا مشردين ومطرودين، مسلوباً عزّهم، زائلاً ملكهم، منتشراً جمعهم في آفاق الدنيا وأقطارها. فقد ضربت فيهم فوائج السودان وأمواج الحمران، حتى إذا ظهر النبي ﷺ تمت تلك النبوات. . .»، ثم يضيف: «فأما اليهودية فإنما كانت ظهرت في طائفة من الناس، وأما المسيحية فإنها وإن كانت قد ظهرت في أمة كبيرة جليلة فإنه لم يكن لهم في بلد إبراهيم وزوجته سارة ولا في بلاد آبائهما وأجدادهما ولا في بلد هاجر وأبنائها سلطان قاهر ولا عزّ ظاهر كما جعل الله لهم بالنبي ﷺ»[61].

لا أثر إذن عند الطبري لمفعول انتخاب يخص به الله إبراهيم أو إسماعيل أو إسحاق أو غيرهم، بينما تطغى على النظرة «الكتابية» رمزية الابنين اللذين ينتخب أحدهما ويزاح الآخر، وهي في الأغلب علاقة تقابلية بين الابن الأصغر المصطفى والابن الأكبر المرفوض: قاين/هابيل، إسماعيل/إسحاق، عيسو/يعقوب، منسّى/أفرائيم، الخ. وهو أمر يدعو في الواقع إلى الاستغراب حين يصدر عن رجل قضى الجزء الأوفر من حياته في المسيحية متشبّعاً ولا شك بهذه النظرة، ثم أسلم في سن متقدمة. ولعله شعر بأن الإسلام وإن أقرّ بما حظي به أهل الكتاب من عناية إلٰهية فإنه لا يعتبر حالات الاصطفاء في تاريخهم إلا أمثلة عن رحمة الله بعباده، وبالتالي فإنه يرفض حصرها في شخص أو في شعب يستأثر بها دون غيره من البشرية التي يجمعها الميثاق مع آدم[62].

ويبدأ الطبري الباب العاشر بتأويل نصّين من السفر الخامس من أسفار

(61) الدين والدولة، ص ص70 ـ 71. ومن الطريف أن نقارن ما يقوله الطبري بما يقوله المؤرخ النصراني أبو الفرج بن العبري في القرن السابع الهجري: «فتراءى ملك الرب لهاجر قائلاً: لا تيأسي من رحمة ربك فإن الله قد بارك على الصبي حين خاطب أباه إبراهيم. وكان خاتمة البركة باللغة السريانية هكذا: وأكبرته طب طب وأعظمته جداً جداً. أقول: قد اتفق في هذه الألفاظ سر عجيب لاح في عصرنا وهو أنا إذا جمعنا حروفها بحساب الجمل كان الحاصل 656 سنة وهي المدة من الهجرة إلى السنة التي فيها آخر الخلفاء العباسيين وزال الملك المعظم جداً عن آل إسماعيل»، تاريخ مختصر الدول، ص14.

(62) يبدو أن الطبري يردّ في الفصل التاسع على مسيحي يطعن في الإسلام عن طريق إسماعيل، لذا كان اعتناؤه بإعادة الاعتبار إليه.

التوراة أي سفر تثنية الاشتراع، الفصل 18/15، 18 ـ 19، يستنتج منهما تبشيراً واضحاً بمحمد على أساس أن نبوّة موسى تتعلق بنبي من إخوة بني إسرائيل لا منهم أنفسهم، فبنو إخوتهم من العرب، ولا يمكن أن يكون المقصود من بين العرب غير نبي الإسلام. ويثير هذان النصان ملاحظتين: الأولى أنه لا يشير أية إشارة إلى النص الموازي للفصل 18 والوارد في الفصل 17/15 من نفس السفر، وفيه إقرار بأن الملك سيكون في إخوة بني إسرائيل كما هو الشأن بالنسبة إلى النبوة، والثانية أن هذين النصين هما بالذات النصان اللذان ينتظر اليهود اعتماداً عليهما مجيء المسيح «موسى الجديد»، ويستشهد بهما النصارى على أن المبشر به فيهما هو يسوع المسيح. وهذا ما ورد مثلاً في العهد الجديد على لسان بطرس في أعمال الرسل، 3/22، واستفانس (Etienne) في أعمال الرسل أيضاً، 7/37، وكلاهما يستند صراحة إلى ما جاء في تثنية الاشتراع.

ثم يورد صاحب «الدين والدولة» من هذا السفر نصاً (33/2 ـ 3) سيكون له رواج واسع عند أصحاب الردود على النصارى فيتفقون معه على أن مجيء الرب من طور سينين عنوان على نبوة موسى، وطلوعه من ساعير دلالة على نبوة عيسى، أما ظهوره من جبل فاران فعلامة على نبوة محمد، بدليل أن إسماعيل كان يتعلم الرمي في برّية فاران[63]. وبما أن إسماعيل سكن مكة كما أخبر بذلك القرآن[64]، وأن محمداً من ذريته بلا منازع، فالمقصود بفاران لا يمكن أن يكون غير مكة مهبط الوحي على محمد.

وينتقل الطبري إثر ذلك مباشرة إلى الاستشهاد بستة مزامير لداود، هي على التوالي: 45 (44) 3 ـ 6؛ 48 (47)/ 2 ـ 3؛ 50 (49)/ 2 ـ 3؛ 72 (71) 8 ـ 19؛ 110 (109)/ 5 ـ 7؛ 149/ 4 ـ 9[65]. ويمكن تقسيم هذه المزامير إلى

(63) تكوين 21/ 20 ـ 21.

(64) البقرة 2/ 125، 127.

(65) العدد الأول يشير إلى الترقيم العبراني للمزامير ـ وهو الذي يتبعه الطبري ـ والعدد الذي بين قوسين هو رقم المزمور في العهد القديم حسب ترتيب الرواية اليونانية ـ المثبتة مثلاً في ترجمة اليسوعيين العربية ـ حين يوجد خلاف بينهما، وقد استشهد المؤلف كذلك =

مجموعتين: الأولى تضم المزامير 45 و110 و149، والثانية المزمورين 48 و50. أما المزمور 72 فله خاصيات المجموعتين كما سنرى.

يرى ابن ربّن أن الصفات الواردة في مزامير المجموعة الأولى لا يمكن أن تنطبق إلا على نبي الإسلام، فهو الذي تقلد السيف، وشحذ النصول، وكانت له هيبة اليمين، ووقعت الأمم تحته، و«ركب كلمة الحق وتواضع لله بالديانة وجاهد المشركين حتى ظهر الدين» (ص75)، و«كان الرب عن يمينه و. . . حكم بالحق وضرب الرقاب وأكثر القتلى والجيف»، و«هو الذي معه السيف ذو الشفرتين، وهو المنتقم بأمته من جبابرة فارس وطغاة الروم وغيرهم، وهو الذي قيدت أمته الملوك وساقت جلّتهم وأولادهم في السلاسل والأغلال، وهم الذين يسبّحون الله على مضاجعهم ويكبّرونه صباح مساء تكبيراً وفي كل وقت» (ص ص 77 ـ 78).

فإذا عدنا إلى هذه المزامير الثلاثة بالتحليل رأينا أن المزمور 45 كان في الأصل نشيد حب دنيوي لزفاف ملك إسرائيلي: سليمان أو جيروبوام II (Jéroboam II) أو آشاب (Achâb)، ويتوجه فيه الشاعر إلى الملك ـ المسيح وكأنه قد جاء بعد مسبغاً عليه صفات «يهوه»، فهو جبار تسقط تحته الشعوب ويدوم ملكه إلى الأبد، إلا أن التقليد اليهودي يؤوله على أساس أنه نشيد لزفاف إسرائيل إلى الملك ـ المسيح المنتظر. ومعلوم أن إسرائيل عند المسيحيين رمز للكنيسة، فيصبح المزمور نشيداً لزفاف الكنيسة إلى عيسى المسيح[66].

أما المزمور 110 فيعتبر من المزامير التي اشتملت على تنبؤات قام بها الكهنة في الاحتفالات الدينية التي كانت تجري في الهيكل، وتتعلق هذه

= بالمزمور 152، ص ص78 ـ 79، معتبراً إياه لداود وأضاف أنه ينسب إلى أشعيا (انظر أشعيا 42/ 11 ـ 13)، وهو دليل إضافي على رجوعه إلى الكتب المقدسة عند النصارى ومعرفته بتفاصيلها واختلاف نسخها.

(66) La Bible de Jérusalem، ص651 (Introduction aux Psaumes) وص696، هامش a.

التنبؤات هي كذلك بالملك المنتصر المتغلب الذي سيكون لليهود[67].

ويحتوي المزمور 149، وهو المزمور قبل الأخير، على تسبيح لله وعلى وصف لإسرائيل وبني صهيون شعب الرب، ولما ينتظر هذا الشعب وملكه من مجد ومن تحقيق للعدل الإلهي. وهو عبارة عن نشيد قومي يتغنى بالنصر[68].

ويؤول النصارى هذه المزامير تأويلاً يؤدي إلى اعتبار الملك المقصود فيها هو عيسى، بالرغم من أن الصفات الواردة فيها لا تنطبق عليه ظاهرياً، لا سيما كل ما يتعلق بالجبروت وحمل السلاح وغلبة الشعوب. ولعل ذلك ما أدى بصاحبنا إلى تطبيق نفس المنهج في التأويل تأثراً بالقراءة المسيحية، لكنه يصل بالطبع إلى نتائج مخالفة لما يرتئيه المسيحيون ومطابقة لوجهة نظر إسلامية كانت في عهده في طريق التكوين ولم تتبلور بعد بصفة نهائية. ويمكن تحديد الخطوط الرئيسية لهذه النظرة بأنها تحتفظ لنفسها بحق تأويل النصوص «الكتابية» حسبما تقتضيه أصول العقيدة الإسلامية، فتقرّ اليهود على أن النبوءات الواردة في العهد القديم تتعلق بالمخلّص المنتظر، ولكنها ترفض نظرتهم القومية الضيقة وترى في محمد النبي الموعود، وتنكر في الآن نفسه التأويل المسيحي لهذه النصوص، إذ أن عيسى وإن كان من بني إسرائيل، إلا أنه لم يحقق هذه النبوات، وكانت سيرته في حياته، وكان موته باعتراف النصارى مخالفين لصفات المسيح ـ الملك الذي يبشر به العهد القديم. وكما طبّق النصارى قواعد التأويل التي كانوا متشبعين بها ليتفهموا معنى رسالة عيسى أو ليدعّموا ويبرروا بها فهمهم الخاص لهذه الرسالة، فإن الطبري يستعمل الأسلوب نفسه لتدعيم إيمانه بنبوة محمد. وفي كلتا الحالتين ينعدم البعد التاريخي للنصوص المستشهد بها، فلا اعتبار للظروف الخاصة التي ظهرت فيها وكيّفت صيغتها ومحتواها وإنما انطلاق من فرضية أساسية: أن الله يخاطب الإنسان مباشرة في تحدّ مستمر لقيود الزمان والمكان[69].

(67) هي المزامير 2، 50، 75، 81، 82، 95، 110. انظر المرجع السابق، ص650.

(68) المرجع نفسه، ص797، هامش b.

(69) انظر أنموذجاً من التأويل من الدرجة الثانية ـ إن صح التعبير ـ في تفسير الفتح 48/ 29 =

ويتبوّأ النصان المستخرجان من مزموري المجموعة الثانية (أي 48/ 2 ـ 3 و50/ 2 ـ 3) مكانة خاصة في برهنة المؤلف على أن داود قد بشر بمحمد. ذلك أن تبشيره فيهما كان على سبيل الإبانة والتصريح والتسمية لا على سبيل الوصف أو الكناية فحسب، كما هو الشأن في نصوص المجموعة الأولى. ويجدر بنا في هذا الصدد إثبات الشاهدين كما وردا في «الدين والدولة» وفي ترجمتين عربيتين حديثتين:

الطبري، المزمور 48	ترجمة اليسوعيين، المزمور 47/ 2 ـ 3	ترجمة محمد الصادق حسين المزمور 48 (47) 2 ـ 3
إن ربنا عظيم **محمود** جداً وفي قرية إلهنا وفي جبله قدوس **ومحمد** وعمت الأرض كلها فرحاً	الرب عظيم ومسبّح جداً في مدينة إلهنا جبل قدسه. الجميل الذروة بهجة الأرض كلها . .	ما أكبر ربكم، جدير بالحمد الكثير. في هذه القرية، قرية إلهنا! وهذا الجبل القدس بطلعته الفخمة. للأرض كلها بهجة. . .
المزمور 50	المزمور 49/ 2 ـ 3	المزمور 50 (49) 1 ـ 3
إن الله أظهر من صهيون إكليلاً **محموداً** فالله يأتي ولا يهمل، تحرق النيران بين يديه وتصطرم حواليه اضطراماً	من صهيون ذات الجمال الكامل تجلى الله. إلهنا يأتي ولا يصمت، قدامه نار تأكل وحوله عاصفة شديدة	إله الآلهة ربكم. . . من صهيون يسطع جمالاً تاماً. لعل ربنا يقدم علينا ويكف عن صمته! بين يديه نار تلتهم، ومن حوله عاصفة عاتية

ويلفت الانتباه بصفة خاصة عند المقارنة بين هذه النصوص ذكر «محمد» و«محمود» في رواية «الدين والدولة» وخلو الترجمتين الحديثتين من هذا الاسم

= المنسوب الى ابن عباس: «كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ، قال: أصل الزرع عبد المطلب، أخرج شطاه، أخرج محمداً ﷺ، فَآزَرَهُ بأبي بكر، فَاسْتَغْلَظَ بعمر، فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ بعثمان ابن عفان، يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ علي بن أبي طالب، لِيَغِيظَ بِهِمُ الكُفَّارَ»، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 11/ 171 ـ 172.

أو هذه الصفة التي يعتبرها الطبري تصريحاً، إذ «معنى قوله إكليلاً محموداً أي أنه رأس وإمام محمد محمود، ومعنى محمد ومحمود وحميد شيء واحد في اللغة، وإنما ضرب بالإكليل مثلاً للربانية والإمامة» (ص 76). على أننا حين نعود إلى المزمور 48 برمّته نلاحظ أنه من أناشيد صهيون التي تمجّد المدينة المقدسة عند اليهود مقر الإله وقبلة الحجاج[70]. ولئن أقر المسيحيون بأن المعنى الحرفي لهذا المزمور «هو التحدث بعظمة الله وجمال المدينة المقدسة والحث على حمد الله ومدح أورشليم» فإنهم يرون فيه معنى رمزياً هو «مدح يسوع المسيح وكنيسته بعد انخذال إبليس»[71]. وقد مرّ بنا أن المزمور 50 يعد، كالمزمور 110، تنبؤاً صادراً عن كهنة الهيكل، وهو يبشّر بمجيء المسيح للفصل بين المخلصين في طاعة الله، والمتمسكين بشكلية القرابين والمعرضين عن الوصايا[72]. لكن السؤال الذي يبقى مطروحاً رغم ذلك بالنسبة إلى هذين النصين هو: هل تعسّف الطبري في ترجمتهما إلى العربية حتى يعثر فيهما على محمد ومحمود أم هل إنّ التعسف من نصيب المترجمين المحدثين فيكونون تعمدوا جحد ما يتعلق بالحمد؟ ولعل بعض الجواب يتوفر عند الرجوع إلى مختلف النسخ القديمة في اللغات المختلفة وتفسيرها تفسيراً لغوياً خالصاً لا دخل فيه للفرضيات والتبريرات.

أما المزمور 72/ 8 ـ 19 الذي استشهد منه الطبري بأطول نص فهو مجموعة من الأدعية للملك والنبي سليمان[73] كما يشهد بذلك الإهداء الذي يفتتح به: «لسليمان». وقد اتفق التقليدان اليهودي والمسيحي على اعتبار الصفات الواردة فيه منطبقة على المسيح، إما المنتظر أو الذي جاء بعدُ في شخص عيسى. فكان رأي علي بن ربّن أننا «ما نعلم أحداً ملك ما بين البحر والبحر وبين الأنهار التي ذكرها الله في التوراة، وهي دجلة والفرات وبيشون

(70) وهي المزامير 46، 48، 76 و87. انظر La Bible de Jérusalem، ص649.
(71) حواش على سفر المزامير، الكتاب المقدس، ص23.
(72) La Bible de Jérusalem، ص700، هامش 8.
(73) المرجع نفسه، ص651 وص722، هامش a.

وجيحون، وخرّت الملوك بين يديه سجّداً على الركب، ولحس أعداؤه التراب وأتته ملوك اليمن بالقرابين إلا النبي ﷺ وأمته... ولا نعلم أحداً يصلى ويبارك عليه في كل وقت غير محمد ﷺ» (ص77). فالصفات الواردة في هذا المزمور لا تنطبق إذن إلا على محمد كما هو الشأن في المزامير 45 و110 و149. لكن بالإضافة إلى ذلك فقد أورد الطبري الآية الأخيرة على النحو التالي: «فالأمم كلهم يتبركون به وكلهم يحمدونه»، وعند تأويله لها قال: «ولقد ختم داود النبي عمّ نبوته هذه بأن قال: فالأمم كلها يتبركون به ويحمدونه ويسمونه محمداً»، فزاد الجملة الأخيرة التي فيها تصريح باسم محمد. فأي الروايتين أكثر أمانة للنص الأصلي؟ أليست الجملة الأخيرة زيادة من عنده كما يدل على ذلك تردده بين إثباتها وعدمه؟ وإن كان ذلك كذلك فعلام يدل هذا الأمر؟ هل يمكن أن نستنتج منه هدف المؤلف الرامي إلى توفير مجموعة من النصوص تكون تحت تصرف المسلمين حين يعيّرون بأن العهد القديم لا يبشّر بنبيّهم كما بشّر بأنبياء بني إسرائيل ولا سيما بعيسى؟ أم إنه، وهو الحديث العهد بالإسلام، قد فعل ذلك تقرباً وتزلفاً إلى أولياء نعمته الجدد، وبالخصوص إلى الخليفة العباسي الذي أسلم على يديه؟

ويخصص الطبري، إثر احتجاجه بالبشارات الورادة في المزامير، الجزء الأوفر من هذا الباب العاشر للبشارات بمحمد الموجودة في نبوءة أشعيا. فاستخرج من هذه النبوءة 31 نصاً تتفاوت طولاً وقصراً ولكن يجمع بينها حسب المؤلف تصريحها باسم محمد أو دلالتها عليه من خلال الصفات التي وصف بها هو شخصياً أو وصف بها إسماعيل أو هاجر أو مكة أو العرب أو الأمة الإسلامية، كما هو الشأن بالنسبة إلى جميع نصوص العهد القديم التي يستغلها في كتابه. واهتمامه بأشعيا له أكثر من مغزى؛ فأشعيا يعد من الأنبياء الأكابر عند بني إسرائيل، وهو، وإن لم يذكر في القرآن، من الأنبياء الذين أكّدوا تأكيداً خاصاً على وحدانية الله[74]، وقد دعا في ميدان العلاقات الاجتماعية إلى

(74) انظر مثلاً كيف يصف ناشرو الترجمة الفرنسية للكتاب المقدس توحيد أشعيا: =

توفير العدل الذي يرغب فيه الله، ودعا إلى الإخلاص في عبادته والتوكل عليه وحده. كما أنه عاش في فترة عصيبة من تاريخ الشعب اليهودي، فكان يأمل في مجيء مسيح من ذرية داود يملأ الأرض عدلاً وسلاماً وينشر معرفة الله[75]. فما كان من النصارى إلا أن اعتمدوا نبوءته ليؤوّلوها حسب الإيمان الجديد، ورأوا في عيسى تجسيماً للمسيح الموعود فيها. ومن هنا تكوّنت منذ القرون الأولى للميلاد مجموعات من نصوص أشعيا المبشرة بالمسيح. ويبدو أن الطبري قد اعتمد بعض هذه المجموعات، إلا أنه اكتفى بأن يطبّق على محمد جزءاً من النصوص التي يعتبرها المسيحيون متعلقة بعيسى، ولم ير داعياً عند قيامه بهذا التحويل لمناقشة التأويل المسيحي رغم عدم جهله له.

وقد استشهد بثمانية نصوص من الفصول التي لا تثير مشاكل من حيث صحة نسبتها إلى أشعيا[76]، أي الفصول 1 ـ 39. أما الجزء الأوفر من النصوص المستشهد بها (17 نصاً) فهو مستخرج من الفصول 40 ـ 55[77] التي يجمع النقاد والمفسرون اليوم على أنها ليست للنبي الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثامن ق. م. في عصر سرجون (Sargon) وسنّحريب (Sennachérib)، وإنما كتبها بعض تلامذة أشعيا في عصر قورش (Cyrus). وفعلاً فإن مؤلفها يتنبأ بنهاية الأسر البابلي وبعودة الأسرى واستقرار الشعب اليهودي في القدس مجددة سعيدة أبداً، ويعود تاريخها، بصفة تقريبية، إلى منتصف القرن السادس ق. م.، حوالي سنة 529ق. م.، وهي السنة التي استولى فيها قورش على بابل. ويمكن تحديد الفكرة الرئيسية لهذه الفصول بأن ما يعانيه إسرائيل هو العقاب العادل على ذنوبه، فقد استعمل «يهوه» الملوك الأشوريين والبابليين وسائل

= «Son monothéisme a quelque chose de triomphal et d' effrayant aussi»، المرجع نفسه، ص977.

(75) أشعيا 2/1 ـ 5؛ 7/10 ـ 17؛ 19/1 ـ 6؛ 11/1 ـ 9؛ 28/16 ـ 27.

(76) عن أشعيا ونبوءته وما تثيره من مشاكل، انظر تلخيصاً جيداً لآراء النقاد المحدثين في: Encyclopædia Universalis، فصل Bible.

(77) لاحظ أنه لا يستشهد بأشعيا 42/1 وما يليها، وهو نص كلاسيكي في الردود الإسلامية المتأخرة عن الطبري.

لتسليط نقمته، إلا أنه لا يترك شعبه المختار وسيستعمل مسيحه قورش لتحريره وإعادته إلى سالف مجده، بل سيعاقب الذين ساموه العسف من بين الوثنيين، ويدمّر بابل، ويبني أورشليم من الأحجار النفيسة، ويمكّن الشعب المختار من السيطرة على العالم.

على أن العامل الرئيسي في انتشار ما يسمى بأشعيا الثاني (Second-Isaïe أو Deutéro-Isaïe) هو ما ورد فيه عن «عبد يهوه» الذي يتحمل أمراضنا وآلامنا ويمزّقه ظلمنا وتطحنه خطايانا ثم يهب حياته فداء، ويكون من نصيبه المجد الخالد. ولئن كان المفسرون متفقين على تحديد الفترة التي ظهرت فيها هذه المجموعة من الأناشيد والأشعار والمزامير، فإنهم مختلفون فيما يخص شخصية «عبد يهوه» هذا، والمرجح أنه تشخيص لإسرائيل الذي يطلق عليه اسم «يعقوب» و«بيت يعقوب». وقد أدت الطريقة المتبعة في التأويل الأسينيين (Esséniens) إلى أن يروا فيه رمزاً وإعلاناً عن «سيد العدل» (Maître de justice)، كما أدت المسيحيين إلى أن يروا فيه رمزاً وإعلاناً عن يسوع الناصري[78].

وجد الطبري إذن هذا التأويل المسيحي لنصوص أشعيا الثاني، فأعرض عنه إعراضاً مطلقاً ولم يسع إلى تفنيده، كما أعرض عن التأويل المسيحي لغيرها من النصوص، ولعله اعتبر أن تنبؤات هذا النبي لم تتحقق البتة في التاريخ اليهودي. فقد كرّست انتصارات قورش تأسيس الإمبراطورية الفارسية لا

(78) يقول لوازي (Loisy) في هذا الصدد: «وهكذا بعد ارتكاب أكثر الخروق المعنوية (Contresens) جرأة بتبين يوحنا المعمدان في المقطع الثاني من القصيد الأول (أشعيا 40/ 3؛ قارن بمتى 3/ 1 ـ 3؛ مرقس 1/ 2 ـ 4؛ لوقا 3/ 2 ـ 6؛ يوحنا 1/ 23)، لم يتردد [المسيحيون] في تبيّن عيسى ومعجزاته في المقطع الأول من القصيد الثاني (أشعيا 42/ 1؛ قارن بمتى 12/ 17 ـ 21) وفي أخذ مشهد الشتائم عند قيافا (Caïphe) وفي محكمة بيلاطس (Pilate) من القصيد السادس (أشعيا 50/ 5 ـ 6؛ قارن بمرقس 14/ 65؛ 15/ 19؛ متى 26/ 27؛ لوقا 22/ 63 ـ 64؛ يوحنا 18/ 22) وفي تأويل ما يقرأ في القصيد الثامن المتعلق بالعبد الذي يحمل عاهاتنا وأمراضنا تأويلاً رخيصاً بحيث ينطبق على مداواة عيسى للمرضى وفي اعتبار المسيح والعبد المعدود من بين الخطأة شخصاً واحداً (أشعيا 53/ 11 ـ 12؛ قارن بلوقا 22/ 37)»، La consolation d'Israël، ص21.

سيطرة «يهوه» وإسرائيل على العالم، وقد عاد الأسرى من بابل بأعداد قليلة، ولم يعد تأسيس الهيكل إلا بصفة رديئة، ولم يكن نصيب «الشعب المختار» إلا تغيّر أسياده تحت السلوقيين (Séleucides) والرومان، ولم تجمّع «أسباط يعقوب» بل شتتت بعد فتح تيطس (Titus) ثم هدريانوس (Hadrien) للقدس. وإذا كان هذا الاعتبار مفترضاً فحسب، فإن الاعتبار الذي دافع عنه بحماس هو أن هذه البشارات قد تحققت فعلاً بمجيء محمد، **فهو إذن المقصود دون سواه**، لا سيما أنه سمّي صراحة في عدد من النصوص. ففي الفصل الرابع والعشرين[79] يلاحظ أن النص العبراني الذي هو الأصل قد ورد فيه: «إنا سمعنا من أطراف الأرض صوت **محمد**» بينما جاء في تفسير مارقوس (؟): «إنا سمعنا من أطراف الأرض مزموراً وترتيلاً للبر والخير»، وجاء في الفصل 35/ 1 ـ 2[80]، حسب الطبري: «لتفرح أهل البادية العطشى... لأنها ستعطي **بأحمد** محاسن لبنان...»، ويترجم آخر الشاهد المستخرج من الفصل 41/ 8 ـ 16[81] على النحو التالي: «وتكون **محمداً** بقدوس إسرائيل»، ثم يعقب عليه بقوله: «وإن شغب شاغب فأكثر ما يمكنه أن يقول إن تفسير اللفظة السريانية هو أن يكون محموداً وليس بمحمد. ومن عرف اللغة وفهم نحوها لم يخالفنا في أن معنى محمود ومحمد شيء واحد». ويعثر كذلك على تصريح باسم محمد في الفصل 49/ 1 ـ 5[82] في قول أشعيا: «وصرت **محمداً** ـ أو محموداً ـ عند الرب». ومن الطريف أنه حين يستشهد بالفصل 55/ 4 ـ 7[83] يثبت قول أشعيا: «من أجل الرب إلٰهك قدوس إسرائيل الذي أحمدك»، ولكنه يعلق عليه بقوله: «**فقد سمّى النبي ﷺ باسمه وقال: إن الله جعلك محمداً**، فإن آثر المخالف أن يقول ليس

(79) أشعيا 24/ 16 ـ 19. وهو الفصل الحادي عشر عند الطبري، ص84. والملاحظ أن الترقيم يختلف باطراد عند الطبري عما هو عليه في «الكتاب المقدس».

(80) هو الفصل 16 عند الطبري، ص85.

(81) هو الفصل 20 عنده، ص ص87 ـ 88.

(82) هو عنده كذلك الفصل 23، ص90.

(83) هو الفصل 28 عنده، ص93.

بمحمد بل محمود وافقناه فيه لأن معناهما معنى واحد»[84].

وإذا كان الطبري قد سمح لنفسه ببعض التصرف، فيما يبدو، في النص السابق، فلعل التصرف يظهر بصفة أوضح في ترجمته لجزء من المزمور الوارد في أشعيا 63/ 14 ـ 16[85]. فلنقارن بين ترجمة اليسوعيين: «هكذا هديت شعبك لتجعل لك اسم فخر. تطلّع من السماء وانظر من سكنى قدسك وفخرك. أين غيرتك وجبروتك. هل احتبس زفير أحشائك ومراحمك لي. فإنك أنت أبونا. إن إبراهيم لم يعرفنا وإسرائيل لم يعلم بنا. أنت يا رب أبونا وفادينا منذ الدهر اسمك»، ورواية «الدين والدولة»: «إني جعلت اسمك **محمداً** فانظر من محالك ومساكنك يا **محمد** يا قدوس لأنك أنت الرب أبونا ومخلصنا واسمك موجود منذ الأبد»، يتبيّن لنا الفرق الشاسع بين الترجمتين. فإلام يعود ذلك؟ نعم! إن الطبري يعتمد النص السرياني، ولكن ألا يلخصه هنا ويتصرف فيه بعض الشيء! وعلى كل فالمهم بالنسبة إليه أنه ينص على اسم محمد مرتين، فيقول: «وقد سمّي النبي فيها مرتين تسمية لم تدعهم في شبهة، فإن غالط مغالط فقال إن قول الله تعالى يا محمد ويا قدوس إنما يقع على المساكن التي ذكرها فإن الكتاب السرياني يكذّبه، لأنه لو أراد بذلك المساكن لقال «قدوسين ومحمودين» ولم يقل قدوساً ومحمداً»[86].

أما بقية البشارات المأخوذة من نبوءة أشعيا فيستخلص منها صفات محمد

(84) انظر كذلك ما يقوله، ص ص111 ـ 112، عند استعراضه لنبوات حزقيال: «وأمّا ما يقول المماري المعاند منهم إن «مشبحا» ليس هو محمد بل ممجّد ومسبّح فإنه لا يقال للإنسان إنك مسبّح أو سبحانك، وإنما يقال ذلك لله عز وجل، وقد قال كما بينت في عدة نبوات يا محمد. ويقال لمن أنكر ذلك وأراد تلبيسه: قل بالسريانية «الحمد لله» فإنه لا يترجمه ويعبره (كذا) إلا بقوله: «شوبحا لألاها». فإذا كان «شوبحا» الحمد فـ«مشبحا» هو محمد».

(85) هو الفصل 24 عند الطبري، ص100.

(86) الدين والدولة، ص101. ويضاف إلى هذه النصوص التي يعتبر الطبري أن أشعيا قد صرح باسم محمد فيها الفصل 2/ 11 ـ 21، ص79، حيث وردت مادة ح. م. د. في قوله: «ومن بهاء حمده» الذي ينطق حسب رأيه على محمد.

وأمته متبعاً نفس المنهج التأويلي الذي توخاه إزاء نصوص التوراة والمزامير. وهذه الصفات تتفاوت في الدلالة على نبي الإسلام، لذا يكتفي أحياناً بإيراد النص دون تعليق أو شرح، داعياً فقط إلى تدبره[87] أو مقرراً أنه يصرح بصفة محمد[88]، ويقارن أحياناً أخرى ما جاء في نبوءة أشعيا بما ورد في التوراة[89] أو في المزامير[90] أو في القرآن[91]. وهو في كل ذلك لا يفتأ يستعمل الاستفهام الإنكاري متوجهاً إلى النصارى بني عمه حسب تعبيره، ملتمساً منهم تفهم هذه البشارات والإعراض عن تأويلهم الخاطىء لها[92].

على أن الطريقة التي يتبعها في الغالب إنما هي سلخ النص المستشهد به والتعبير عن المعاني الواردة فيه بنفس الألفاظ أو بألفاظ متقاربة مع توضيح العلاقة المعنوية بين ما ورد فيه وما اختص به محمد والعرب والمسلمون. وهكذا يرى في كل حديث عن البلد البعيد الشاسع والبوادي والمعاطش والقفار والبلاقع والفلوات والخرابات ووحوش الصحراء من ثعالب ونعائم، والخيم والأطناب، إشارة إلى محمد وأمته، فهم عنده أولى بالبادية وما يتعلق بها من غيرهم من الأمم[93]. كما يرى أن المسلمين هم الذين يصدق عليهم قول أشعيا أنهم زجروا وتجبّروا وقتلوا أعداءهم (ص79) و«صفر الله لهم فجاؤوا من

(87) انظر تعليقه على أشعيا 63/ 1، 64، ص100.

(88) انظر أيضاً ما يقوله عن أشعيا 9/ 6، ص81.

(89) ص 86، بمناسبة أشعيا 40/ 10 ـ 11.

(90) ص79، عند تعرضه لأشعيا 2/ 11 ـ 19؛ ص100، عند تعرضه لأشعيا 63/ 14 ـ 16.

(91) ص 86، بمناسبة أشعيا 40/ 10 ـ 11. وانظر كذلك إشارته إلى القرآن في قوله، ص93، عند تعليقه على أشعيا 55/ 1: «ما وعدهم الله تعالى به في الآخرة من أنهار من خمر وأنهار من لبن لم يتغيّر طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين».

(92) انظر تعقيبه على أشعيا 9/ 2 ـ 4، ص81؛ 21/ 1 ـ 10، ص83؛ 21/ 13 ـ 15، ص84؛ 24/ 16 ـ 19، ص85؛ 35/ 1 ـ 2، ص85؛ 40/ 3 ـ 5، ص85؛ 41/ 17 ـ 20، ص89؛ 44/ 6 ـ 7، ص90؛ 54/ 1 ـ 3، ص91؛ 45/ 23 ـ 24، ص ص91 ـ 92؛ 54/ 11 ـ 15، ص92؛ 59/ 15 ـ 19، ص94؛ 60/ 1 ـ 7، ص95؛ 60/ 9 ـ 20، ص96؛ 16 ـ 21، ص99.

(93) الدين والدولة، ص ص79، 83 ـ 85، 89 ـ 91، 99.

بلدانهم سراعاً لا يملّون ولا يسأمون، وكانت سهامهم مسنونة وقسيّهم موترة وحوافر خيولهم كالصفا والجلمود وزئيرهم كزئير الليوث، وهم الذين افترسوا الفرائس شرقاً وغرباً، فما نجا من أيديهم ناج، وصارت الجبابرة عندهم كالنعاج، وثار من زحوفهم العجاج، وضاقت بهم المناهج والفجاج» (ص80)، وأن محمداً هو الذي «فك النير عن ولد إبراهيم وأبطل سلطان الأعداء وبتر قضيب الأعزاء» (ص81)، وأن العرب هم الذين «أمر الله باستقبالهم بالمياه والمطاعم عند نهوضهم لمحاربة الأمم المحيطة بهم الحائلة بينهم وبين المرعى والماء من فارس والروم وغيرهم» (ص84)، وأن الرعب إنما نزل بأهل الإشراك والكفر في الدولة الإسلامية، وأن أمة محمد هي التي أذل الله لها الجبابرة (ص85) وأن محمداً هو الذي «لا تعدّ رماته وسيّافوه، وبه ضرب الله وجوه الأمم وخذلهم وأذلّهم ثم أعقبهم الإيمان والإسلام والسلم»[94]، وهو الذي «استلأم البر كالدرع، ووضع على رأسه ستور الإنقاذ والفلح، ولبس لباس الخلاص والانتقام من أعداء الله، وجازى أهل الجزائر، وأظهر اسم الله في مشارق الأرض ومغاربها، وخضع له أهلها» (ص94)، وهو وأمته الذين «بني الغرباء سورهم وخدمهم الأعزة وسيق إليهم الملوك مصفّدين مأسورين، وأبادوا وأهلكوا بالسيف كل مملكة وكل ملة لم تخضع لهم» (ص96)، وأنه «ما ورث الحرابات ولا فتّ الأسرى من الحبوس والقيد، ولا رعى في الطرقات بعد الحصار والجهد الذي كانت فيه العرب من قبل كسرى وقيصر، ولا صيّرت الجبال طرقاً وفجاجاً إلا لهذا النبي وأمته التي. . . كانت مسترذلة مهانة» (ص98)، وأخيراً أن أبناء إسماعيل وبناته هم الذين أرضعتهم ملوك الأمم وعقائل نسائهم و«خرّت الأمم لهم بمكة على وجوهها سجّداً، ولحست الجبابرة مواقع قدم إبراهيم وأقدام النبي ﷺ تذللاً وتبركاً وتخشعاً» (ص99 ـ 100).

وواضح أن كل هذه الأوصاف التي كانت في الأصل تعبيراً من أشعيا أو من تلامذته عن «يوم يهوه» الذي سيتم فيه النصر لشعبه ويتحقق له فيه المجد

(94) ص82. قارن بأشعيا 21/ 1 ـ 10.

إنما استند الطبري في تطبيقها على نبي الإسلام وعلى المسلمين إلى الفتوحات الإسلامية التي تمت في العهد النبوي ثم في عصر الخلفاء وفي العهد الأموي، ومثلت بدون منازع حدثاً لا مثيل له في سرعة انتشار دين من الأديان أو دولة من الدول وسعة ذلك الانتشار. وممّا دعّم هذا الاعتقاد لديه أن حركة مدّ الإسلام، وإن فترت في عصره، فإنها لم تتوقف كلّية ولم توجد بعد القوة التي تضع لها حداً نهائياً وتجبرها على الجزر.

ولكننا قد نخطىء خطأ فادحاً إذا نحن أخذنا بعين الاعتبار العوامل التاريخية التي كانت وراء تأويل ابن ربّن الطبري لنبوة أشعيا ولم نقدّر العوامل الدينية البحت التي دفعته إلى أن يرى في المسلمين الأمة التي امتازت بحمد الرب وإذاعة تسابيحه في الهواجر والأسحار (ص79) والتي تقسم باسم الله وتخرّ على الركب لاسم الفرد الواحد وتحدّث بنعم الله صباحاً ومساء وتفرده بالدعاء والابتهال (ص ص91 ـ 92). لذلك لا نستغرب أن يؤديه إيمانه إلى قراءة أشعيا قراءة إسلامية قد لا يوافق عليها القارىء المعاصر لانعدام الرؤية التاريخية فيها، ولكن لا يسعه إلا أن يلاحظ أنها ليست أشد تعسفاً وتحميلاً للنص أكثر مما يحتمل من القراءة المسيحية.

وهي في الواقع مزالق لا مفرّ منها لكل من يعتمد الرمز والإشارة ويبحث عن المعاني الباطنة الكامنة وراء المعنى الظاهر المباشر. لكن هل تعدل مساوىء التعسف في التأويل المزايا المنجرة عنه، وخاصة في إضفاء معنى متجدد حسب تجدد القراء بشخصياتهم وظروفهم ومذهبياتهم المختلفة على وثائق ذات صبغة تاريخية أو ميثية؟ تلك هي المشكلة التي تواجه الباحث وتلح عليه بالخصوص حين ينزع إلى القسوة في الحكم على الذين طبقوا في الماضي هذا المنهج التأويلي.

وهكذا يجدر بنا عندما نقرأ في نبوة أشعيا برواية الطبري: «لأن الرب قال لي هكذا امض فأقم الربيئة على المنظرة ليخبر بما يرى، فكان الذي رأى راكبين أحدهما راكب حمار والآخر راكب جمل. . . فبينما كذلك إذ أقبل أحد الراكبين وهو يقول: هوت، هوت بابل وتكسّر جميع آلهتها المنجورة على

الأرض...»[95] أن نتساءل عن قيمة استنتاجه منها أن عيسى هو المقصود بركوب الحمار وأن محمداً هو المقصود دون غيره بركوب الجمل، لأنه «لم يزل في إقليم بابل ملوك يعبدون الأوثان مرة ثم النيران آخرة حتى ظهر النبي ﷺ فاصطلم عزّهم وهدم بيوت أوثانهم ونيرانهم وأدخلهم في الدين طوعاً وكرهاً» (ص83)، والحال أن النقد الحديث يثبت أن أشعيا إنما كان يقصد سقوط بابل الذي تم بالفعل سنة 710 ق. م. على يد سرجون![96] وكذلك الشأن في نصوص كتاب أشعيا الأول أو الثاني المقصود بها القدس والهيكل فيطبقها صاحب «الدين والدولة» على مكة والكعبة، ويقول إنها هي التي بنيت بالفسيفساء ونفائس الأحجار وحمل إليها تيجان الملوك (ص92) وإليها حجت أرسال الأمم، وعمر أهلها الإبل والقطرات عما يردها من الرواحل والجمالات، وحج إليها أهل اليمن وأهل سبإ (ص95)، وهي التي تلبس كل سنة من فاخر الديباج والتاج ويحمل إليها من نفيس الجواهر والصدقات (ص99)، وهي القرية المدالة من أعدائها المنتقم لها (ص101). وبذلك يصبح الأفق المسيحاني الأصلي واقعاً تاريخياً ملموساً.

وفي الجملة، كلما عثر ابن ربّن في أشعيا على أدنى صورة لها صلة بما يعرف عن النبي إلا وجد فيها بشارة به أو بأمته، بقطع النظر عن الغرض التاريخي للنص وأنه يعبّر مثلاً عن انتظار مسيح من ذرية داود يخلّص اليهود ويحقق لهم المجد الأبدي. وهكذا، فالذي على كتفه علامة النبوة هو محمد (ص81)، وهو الذي كان أجره معه، وعجلّ للمجاهدين في سبيل الله نوافله وفضله بالعز والغلبة اللذين كانا معه، وشبّه بالراعي لرأفته وتحنّنه على أهل دينه (ص86)، وهو المدعو إلى موطىء قدم خليل الله (ص87)، وهو الذي جعل الله لسانه كالسيف، وهو العربي المبين الذي خبأه في كنانته لسرّه وتدبيره الذي قد أظهره، وهو الذي يقول في أمته صباح مساء: «لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إلاَّ بِاللَّهِ» (ص90)، وهو الذي أتته الأمم هرولة وشداً وجعله الله مدبّراً للأمم وداعياً إلى

(95) La Bible de Jérusalem، ص1008.
(96) زكريا صاحب هذه النبوة ليس زكرياء والد يحيى المذكور في القرآن.

الله وسراجاً منيراً (ص94)، وهو الذي جدّد لبيت محمدة الله حمداً (ص95). كما أن المذللة المتغلغلة في الهموم هي هاجر، والبشارة متعلقة بولدها لأنهم جميعاً يعرفون الله، وهم الذين صيّر بلدهم وزراً وملجأ للناس (ص92) وهاجر هي الفريدة الوحيدة الوالهة المسبّية المسترقة التي خاطبها الله، ونسلها وعترتها هم الذين أتت بهم الأمم من أقاصي الشرق والغرب والسند والهند وآفاق البربر والبوادي إلى مكة يزفونهم زفاً ويعبّقونهم تعبيقاً (ص99). أما المسلمون فهم الذين وعدهم الله في الآخرة بأنهار من خمر وأنهار من لبن (ص 93)، وهم - هم أبناء قيدار وإسماعيل - الذين احتوشوا مكة وصاروا سادتها وخدامها (ص ص79، 95)، وهم الشعب الطاهر الذين خلّصهم الرب (ص101).

وينتقل الطبري مباشرة إثر فراغه من استعراض بشارات أشعيا إلى البشارات الواردة في عدد من نبوءات العهد القديم، فيعثره البحث على نصين لهوشع (أو هوشاع)، ونص لكل من ميخا وحبقوق وصفنيا، ونصين لزكريا[97]، وخمسة نصوص لإرمياء، ونصين لحزقيال، وأخيراً ثلاثة نصوص لدانيال. والملاحظ أن هذا الترتيب لا يخضع - فيما يبدو - لأي اعتبار منطقي، فليس هو ترتيباً تاريخياً ولا حسب أهمية النصوص أو أهمية أصحابها[98]، إلا أن يكون المؤلف قد تابع ترتيباً لكتب العهد القديم غير الترتيب المتعارف اليوم. ومما يدعّم هذا الاحتمال أن ترقيم الفصول في نطاق كل نبوءة يختلف في أغلب الأحيان عن الترقيم المعهود، وإن كان المحتوى المعنوي العام هو نفسه في الغالب[99]. ونحن مضطرون إلى البقاء في نطاق الافتراضات فحسب ما لم يتم اكتشاف نسخة من «الكتاب المقدس» شبيهة بالنسخة التي اعتمدها ابن ربن، أو

(97) لقد لاحظ بويج هذه الغرابة، أو هذا الخلط، في الترتيب، انظر: Bouyges, Nos informations...، ص98.
(98) بخلاف الأمر في تفسير أبي جعفر الطبري حيث تنعدم المطابقة أو تكاد، انظر مثلاً 15/ 33 - 35؛ 37 - 40.
(99) راجع في هذا المجال: Bouyges, Nos informations...، ص ص103 - 111، وفيه إحالات على البحوث التي اهتمت بها، ومقارنة نص الطبري بالنصوص الموازية له عند فخر الدين الرازي والماوردي والقرافي وابن تيمية وابن قيم الجوزية والمالكي السعودي.

لعله ترجمها بنفسه جزئياً على الأقل.

لنستعرض الآن البشارات التي أثبتها من نبوات هؤلاء الأنبياء الذين لم يرد لأي واحد منهم ذكر في القرآن: البشارة الأولى مأخوذة كما رأينا من نبوءة هوشع 13/5، ولا يحيل المؤلف بصددها على فصل معين ويكتفي بالقول: «وقال هوشاع. قال الرب أنا الرب الإلٰه الذي رعيتك في البدو وفي أرض خراب قفر غير مأهول ليس بها إنس»، ثم يعقب عليها بأنها شبيهة بما تقدم من نبوات أشعيا، إذ «لسنا نعرف أحداً رعاه الله في البدو وفي أرض قفر غير النبي ﷺ» (ص101)، والحال أن سياق هذا النص واضح في أن الخطاب موجه إلى إسرائيل، فيتكلم هوشع على لسان الله مذكّراً شعبه بالخروج من أرض مصر وبالسنين التي قضاها في القفر على عهد موسى قبل دخول الأرض الموعودة. لكنه لا يعير هذا السياق أهمية ويتعلق بأدنى سبب، وهو هنا الإشارة إلى البدو والأرض الخراب، ليطبق النص على محمد. ورغم أنه لا يحيل على فصل معيّن فإنه يقول إثر ذلك مباشرة: «وقال في هذا الفصل مؤكداً لقوله هذا يصف أمته أنها أمة جليلة عزيزة لم يكن مثلها قط ولا يكون، وأن النار تحرق أمامها وتتوقد وخلفها الضرائر» (ص102). ولئن لم نعثر على هذا القول في نبوءة هوشع إلا أن الغالب على الظن أنه لا يثبت هنا ـ على خلاف عادته ـ شاهداً نصياً وإنما يلخّص بعض المعاني المستقاة من هذه النبوة. وكأنه يردّ على بعض من يرى أنها متعلقة بيحيى، إذ يقول في آخر تعليقه عليها: «فليس لذي مراقبة ولبّ أن ينسب هذه النبوة إلى يحيى بن زكرياء ولا إلى أمة غير المسلمين» (ص102).

والبشارة الموالية من نبوءة ميخا، وهي من أحسن الأمثلة على منهج صاحبنا في التأويل. يقول ميخا 4/ 21 حسب الطبري: «إنه يكون في آخر الأيام جبل بيت الرب مبنياً على قلال الجبال وفي أرفع رؤوس العوالي، وتأتيه جميع الأمم وتسير إليه أمم كثيرة وهم يقولون تعالوا نطلع إلى جبل الرب» (ص102)، فيستخلص أن مكة هي المقصودة صراحاً في هذه البشارة، «فهي التي يحج إليها الأمم الكثيرة ويسعون لها ويسيرون إليها وهم يلبّون». فإذا عدنا إلى نص

النبوءة لاحظنا أنه أسقط من الآية الثانية ما لا يتماشى واستنتاجه، فقد جاء إثر قول ميخا «تعالوا نطلع إلى جبل الرب» مباشرة قوله: «وبيت إلٰه يعقوب، وهو يعلمنا طرقه فنسلك في سبله، لأنها من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب»، والأمر هنا واضح في أن البشارة كل لا يتجزأ ومتعلقة بصهيون كما في أشعيا 2/ 2 ـ 4، فاضطر للرد مسبّقاً على من يعترض عليه بأن تأويله لا يحترم صريح النص الذي يستشهد به، قال: «فإن شغب شاغب فقال إنه عنى بيت المقدس فكيف يصح له ذلك وقد بيّن الله أن يكون ذلك في آخر الأيام، وكان بيت المقدس في زمان هذا النبي موجوداً، وإنما تنبأ النبي على شيء يحدث لا على ما كان ومضى» (ص ص102 ـ 103)، ولم يشعر بأن حجته هذه يمكن أن تنقلب عليه، إذ في قوله هذا دلالة ضمنية على أن مكة لم تكن موجودة في زمن ميخا في القرن الثامن ق. م.، وأنها تبعاً لذلك ليست موطن إسماعيل وذريته كما أكّد ذلك مراراً!

واهتم بعد ذلك بنبوءة حبقوق 3/ 3 ـ 13. وقد استرعت هذه البشارة انتباه الدارسين بصفة خاصة[100]، لعدة أسباب، أهمها أن فخر الدين الرازي ينقلها عن الطبري، وفي ذلك قرينة هامة على صحة نسبة الكتاب إليه، وكذلك أن اسم محمد قد ذكر فيها مرتين (100) مما حمل بويج (Bouyges) ـ وهو المنكر لنسبة «الدين والدولة» إلى مؤلف من القرن الثالث/التاسع ينقل عن السريانية ـ على الاعتراف: «إن وجود «محمحنا» في السريانية يبدو لي اليوم الأمر الذي يستوجب التفسير قبل كل شيء»[101]. واحتوت هذه النبوة ظاهرياً على صفات خاصة بالله، حسب تصور حبقوق للتجلي الإلٰهي المأمول على غرار التجلي الذي تحقق في عهد موسى، فيرى فيها ابن ربن صفات محمد، وينكر في شيء من السخرية أن يكون «بنو إسرائيل المأسورون المسبيّون أو النصارى الخاضعون المستسلمون» هم المقصودون بها (ص104).

(100) في قوله: «لقد انكسفت السماء من بهاء محمد وامتلأت الأرض من حمده... وترتوي السهام بأمرك يا محمد ارتواء».

(101) Bouyges, Nos informations...، ص110.

وتكمن أهمية البشارة التالية، صفنيا 3/8 ـ 10، في الفرق بين الترجمة المتداولة: «لأني حينئذ أجعل للشعوب شفة نقية ليدعوا جميعهم باسم الرب»، ورواية الطبري: «هنالك أجدّد للأمم اللغة المختارة ليذوقوا اسم الرب جميعاً». فقد مكنته هذه الرواية من أن يستنتج أن اللغة المختارة هي اللسان العربي المبين الذي تحقق له الانتشار دون اللغات العبرانية والسريانية والرومية والفارسية، وبه تشهد الأمة الإسلامية أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له.

أما زكرياء، آخر أنبياء العهد القديم مع حجاي وملاخي في القرن السادس ق. م.، فقد عثر فيه على بشارتين قصيرتين، 9/14 و20/14، هما في الأصل تعبير عما سيحدث في عهد المسيح المنتظر من توحيد، ولكنه يرى أن التوحيد قد تحقق بعد بدين الإسلام «فصار الدين واحداً والرب واحداً لا تثنية فيه ولا تثليث ولا تكثير ولا تعطيل» (ص105).

ويعود إثر ذلك إلى الأنبياء الأكابر فيبدأ بنبوءة إرميا (ق. 7 و6 ق. م.) ويستخرج منها خمس بشارات بمحمد، الأولى، 1/5 ـ 10، يتحدث فيها إرميا في الأصل عن نفسه وكيف دعاه الله إلى التنبّؤ، فيعتبر الطبري أنها لا تنطبق إلا على محمد، والثانية، 5/15 ـ 26، فيها تكهن بأن أمة عزيزة قديمة لا يفهم لسانها ستغزو إسرائيل، فلا يجد صعوبة في تأويلها على أساس أن الأمة الإسلامية هي المعنية؛ وتتعلق البشارة الثالثة لإرميا، 31/33 ـ 34، بعهد جديد سيقطعه الله مع آل إسرائيل، فيسكت ابن ربن عن بداية الآية 33 التي تنص على ذلك ولا يتحرج من القول إن معانيها لا تجب لأحد سوى المسلمين. ثم يطيل في تأويل البشارة الرابعة، 49/35 ـ 38، وفيها يتنبأ إرميا بسقوط عيلم التي كانت تضطهد اليهود في عهده، فيغتنم الطبري ما جاء فيها من نصب كرسي الله في عيلم ليؤكد أن الدولة العباسية أجدر بأن تكون المخصوصة بها نظراً إلى أنّ الذين غلبوا عيلم واستقروا فيها قبلها لم يكونوا من المؤمنين بالله، وأن خلفاء بني العباس هم الذين استوطنوا أرض العراق وبسطوا فيها سلطان الله. وأخيراً يؤوّل إرميا 51/20 ـ 24 على أنها خطاب للنبي، لأن الوعيد الذي فيها لم يتحقق إلا على أيدي المسلمين: هم الذين بدّدوا شمل الكلدانيين وإقليم بابل

وأبطلوا عبادتهم وانتقموا منهم أيما انتقام (ص109)[102].

ولا ينكر علي الطبري أن نبوءة حزقيال (19/10 ـ 14)[103] تتعلق باليهود، حيث مثلت أمتها بكرمة نضيرة تلفت غصونها، إلا أنه يرى جرياً على عادته في اعتبار الحديث عن البرية القاحلة الظمئة تبشيراً بالأمة العربية، أن حزقيال لم يكتف برثاء اليهود والتنبّؤ بالدمار الذي سيحيق بهم وإنما بشر بإزاء ذلك بالمسلمين ممثلاً إياهم بالغرس الجديد الذي يغرس في البادية المهملة العطشى وتخرج من أغصانها النار التي تأكل ثمار تلك الكرمة. فكيف تمكّن من الوصول إلى هذه النتيجة؟ إن المقارنة بين روايتين لهذه النبوة، والترجمة المتداولة كفيلة بأن تمدنا بمفتاح تأويله، ففي حين يقول حزقيال في «الدين والدولة»: «. . . فعند ذلك غرس غرس في البدو وفي الأرض المهملة العطشى وخرجت من أغصانها النار الفاضلة نار أكلت ثمار تلك حتى لم يوجد فيها عصا قوية بعدها ولا قضيب ينهض بأمر السلطان» (ص110)، جاء في الترجمة العربية لحزقيال 9/13 ـ 14: «والآن هي مغروسة في البرية في أرض قاحلة ظمئة. فخرج من قضبان شعبها نار أكلت ثمرتها فلم يبق فيها قضيب صلب صولجان للتسلط. . .»[104]. فالأمر يتعلق بغرس جديد، أي بأمة جديدة، في النص الأول، بينما يتعلق في النص الثاني بنفس الكرمة المرموز بها إلى أمة اليهود، فهي المنقولة إلى برية قاحلة ومنها تخرج النار التي تقضي على قضبانها التي كانت تتخذ منها صوالجة الملوك. وهو ما يتماشى وتفكير النبي الإسرائيلي في القسم الأول من هذا الفصل حيث يستعرض بصفة رمزية ملك يوآحاز (Joachaz) ويكنيا (Joiakin) اللذين رفعا إلى سرير الملك باختيار الشعب ثم أخذا أسيرين أحدهما إلى مصر والآخر إلى بابل بعد أن ملك كل واحد منهما ثلاثة أشهر

(102) ترتيب هذه البشارات عند الطبري هو، على التوالي: إرميا 1، ص106؛ 4، ص106؛ 19، ص107 31، ص107؛ 32، ص109.

(103) هو الفصل التاسع حسب الطبري، ص ص109 ـ 110.

(104) قارن كذلك بالترجمة الفرنسية في T.O.B، ص1036 و La Bible de Jérusalem، ص1155.

وعاث في الأرض فساداً. ومصيرهما هو الذي يوفّر للنبي في القسم الثاني الذي يستشهد به الطبري مجالاً للاعتبار لإنذار صدقياً (Sédécias) ومعاصريه بالشر الذي ينتظرهم.

ويذكر ابن ربّن أن حزقيال وصف في آخر كتابه مكة وأطال صفتها، لكنه وجد «القوم» «قد ثبّجوها ولبّسوها إما تعمدوا وإما تناسياً» (ص110)، فأضرب بسبب هذا التحريف عن ذكرها دون أن يفوته التأكيد على أن البيت المقصود هو مكة (!) وأضاف: «فإن أنكر ذلك منكر فليوجدنا صفة ذلك البيت الذي بني ببيت المقدس لنصدقه، وإلا فلبصدّق بما أنبأناه به وبيّناه له» (ص111). والغالب على الظن أنه يشير إلى الفصول 40 ـ 48 من نبوءة حزقيال حيث يعرض تخطيطاً لإعادة بناء الهيكل والأمة اليهودية دينياً وسياسياً.

ويصل مع البشارات المستخرجة من نبوءة دانيال إلى نهاية نبوات العهد القديم، فيورد نصّين[105] متوازيين معروفين لدى النصارى وإليهما تشير بعض نصوص العهد الجديد[106]. ونجد فيهما وصفاً مجازياً لتوالي الممالك العظيمة المعروفة زمن تأليف هذه النبوة[107]، أي الدولة البابلية ودولة أهل الماهين (Mèdes) والفرس ودولة اليونان الوريثة كلها لمملكة الإسكندر الآسيوية. وترمز إليها نبوة دانيال ـ حسب النظرية الشائعة آنذاك فيما يخص أعمار العالم ـ بالمعادن ذات القيمة التنازلية: ذهب، فضة، نحاس، حديد، أو بالحيوانات البحرية الشبيهة بالأسد والدب والنمر، كما يرمز الحجر الذي يقضي على هذه المعادن المكوّنة للصنم في الرؤيا الواردة في النص الأول، أو الحيوان الرابع الذي يقضي على الحيوانات الأخرى في النص الثاني، إلى المملكة المسيحانية المنتظرة. فيتبنى الطبري التأويل المسيحي للممالك المقضيّ عليها، ويخالفه في تأويل المملكة الغالبة، فيرى فيها مملكة الإسلام، وهي «الدولة الأبدية التي قال

(105) دانيال 2/ 31 ـ 45 (هو عند الطبري الفصل الأول، ص ص113 ـ 114)؛ ودانيال 7/ 2 ـ 8؛ 19 ـ 24 (وهو عنده الفصل السابع، ص ص114 ـ 116).

(106) انظر متى 4/ 17؛ 8/ 20؛ 21/ 42 ـ 44؛ لوقا 20/ 17 ـ 18؛ رؤيا يوحنا 13.

(107) يجمع النقاد اليوم على أن هذه النبوة كتبت في منتصف القرن الثاني ق. م.

الله إنها لا تزول ولا تدع لغيرها دولة ولا سلطاناً» (ص117).

ويختم شواهده من نبوة دانيال بما ورد فيها من تبشير لمن يدرك الأيام الألف والثلاثمائة والخمسة وثلاثين (دانيال 12/ 12). وقد وقف طويلاً عند تأويل هذا العدد كما وقف عنده الباحثون المعاصرون[108]، فتبيّن له أن المقصود لا يمكن أن يكون الأيام ولا الشهور وإنما هو السنون لأنها توافق زمن الدولة العباسية (ص ص177 ـ 118)، كما وجد «عدد هذه الأيام مساوياً لما يجتمع من عدد حروف محمد خاتم الأنبياء مهدي ماجد» بحساب الجمّل (ص118)[109]. ولئن كان النقد الحديث يلتزم أقصى الحذر في تأويل هذا العدد ويقرّ بجهل حقيقته، لا سيما وقد ورد في الآية السابقة (دانيال 12/ 11) عدد آخر هو 1290، وفي دانيال 8/ 14 عدد ثالث هو 1150، فإن الطبري ينسج في تأويله على غرار المسيحيين في نسبتهم هذا العدد إلى المسيح كما يشير إلى ذلك صراحة (ص188)[110].

وينتقل إثر فراغه من استخراج البشارات بمحمد عند أنبياء بني إسرائيل إلى البشارات الورادة في العهد الجديد، فلا يعثر فيه إلا على سبعة نصوص: ثلاثة منها في إنجيل يوحنا ونص في رسالة يوحنا الأولى وآخر في كل من رسالة بطرس الأولى وإنجيل لوقا ورسالة فولس (= بولس) إلى أهل جالاطية (= غلاطية)، بحيث يأخذ منها يوحنا نصيب الأسد (4 نصوص على 7) وينعدم بالخصوص ذكر متّى ومرقس. وهو يعتبر أن المسيح ومن بعده من

(108) انظر: ...Bouyges, Nos informations، ص ص83 ـ 87.

(109) يبرر البيروني، الآثار الباقية، ص20، حساب الجمّل بما يوافق التبشير بمحمد بقوله: «فإن لم يجيزوا (اليهود والنصارى) حساب الكلمات بالعربية لم نجز نحن حساب ما أوردوه بالسريانية، لنزول التوراة وكتب هؤلاء الأنبياء بالعبرانية، وكل ما ذكروه ونذكره هي حجج قاطعة وأدلّة واضحة على أن الكلم في الكتب محرّف عن مواضعه والنصّ فيها مغير عن مناهجه...».

(110) يعتبر البيروني، المصدر نفسه، ص ص15 ـ 18، أن عدد 1335 بشارة باسم المسيح لا بوقت مجيئه. وانظر أنموذجاً من التأويل المسيحي لهذه الأعداد عند ناشري لطبعة العربية للكتاب المقدس، ص ص77 و80 من الحواشي.

حوارييه «أشاروا إلى زمن النبي عمّ إشارة وأوحوا إليه إيحاء» (ص116) دون تصريح باسمه كما كان الشأن في بعض نبوات العهد القديم، ولعل ذلك ما يفسر قلة اعتماده على العهد الجديد. وهو، من ناحية أخرى، لا يتردد في نسبة النصوص المستخرجة منه إلى المسيح نفسه، بالإضافة إلى نسبتها إلى أصحابها من الإنجيليين والحواريين، فيعنون هذا القسم من الباب العاشر بـ«نبوّة المسيح على النبي صلى الله عليهما وسلم» (ص118).

تتعلق النصوص الثلاثة الأولى (يوحنا 14/26؛ 16/7 ـ 8؛ 14 ـ 16) بالفارقليط الذي وعد المسيح بإرساله، وهو عنده ليس غير محمد، لأنه هو الذي «علّم الناس ما لم يكونوا يعلمونه» (ص119). ويلفت الانتباه في هذا الصدد عدم استشهاده بيوحنا 15/26 الذي ورد في سيرة ابن هشام، وكذلك بيوحنا 16/13 ـ 14، وهو نص يتعلق بمجيء روح الحق المذكور في المواضع الأخرى من إنجيل يوحنا. ولكنه في مقابل ذلك استغل الفصل الثاني من رسالة يوحنا الأولى، ذلك أن الآية الأولى من هذا الفصل هي الوحيدة التي سمّي فيها المسيح فارقليط، فيستنتج أنه «لما سمّي المسيح بفارقليط وسمّي محمد بهذا الاسم لم يكن من المسيح قوله إنه يرسلني باسمي، أي يكون سميّي. . .» (ص119). ويلاحظ أيضاً أنه لم يستعمل العبارة السريانية «منحمنا» المقابلة لفارقليط المعرّبة عن اليونانية، كما أنه لم يفسّر معنى هذه العبارة، ولم ينص على أنها Périklètos بمعنى أحمد عوض Paraklètos بمعنى المعزّي أو الشفيع أو المحامي، مثلما يثبت ذلك عدد من أصحاب الردود على النصارى المتأخرين[111]. وبصفة عامة فإنه يكتفي بالتقرير دون الشرح والتعليل، وكأن المسألة مفروغ منها عنده ولا تحتمل النقاش، ولا يستوقفه بصفة خاصة إلا مساواة فارقليط بحساب الجمّل لما يجتمع من حروف «محمد بن عبد الله النبي الهادي» أو «محمد رسول حبيب طيّب» (ص119).

أما النص الذي استخرجه من رسالة يوحنا الأولى، الفصل 4/1 ـ 3،

(111) انظر مثلاً: Tor Andrae, Mahomet, sa vie et sa doctrine، ص34.

فليس تبشيراً بمحمد بأتم معنى الكلمة بقدر ما هو دليل على أن روح محمد «روح صادقة برّة من عند الله عز وجل»، إذ أنه آمن «بأن المسيح قد جاء، وأنه جسداني، وأنه روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم» (ص120)، ملمّحاً إلى فساد عقيدة النصارى في المسيح وصحة عقيدة المسلمين فيه.

وقد عثر على نص قصير في رسالة بطرس (= شمعون الصفا) الأولى، 4/17، هو قوله: «إنه قد حان أن يبتدئ الحكم ابتداء من بيت الله» (ص120)، فينكر أن يكون الحكم المشار إليه فيه دين المسيح لأنه قد كان وظهر منذ حين، بينما يقول بطرس إنه قد حان أن يبتدىء، وأن يكون البيت المعنيّ هو بيت المقدس لأن المسيح قد أخبر أنه «لا يترك في بيت المقدس حجر على حجر حتى ينسف ويبقى على الخراب إلى يوم القيامة»، فلا مجال إذن عنده لفهم ما قاله «رأس الحواريين» إلا إذا كان يدل على دين الإسلام وعلى مكة التي كان ابتداء الحكم منها لا من غيرها.

ويوفّر له نص لوقا فرصة جديدة ليبرّر استعمال الإسلام للسيف، فلقد قال عيسى لشمعون ليلة مسكته اليهود: «إنّ من سلّ سيفاً قتل بالسيف»[112] وهو يعني حسب الطبري من سلّه من أمته، بينما أمر تلامذته في لوقا 22/34 ـ 36 ببيع ثيابهم واشتراء السيوف، مشيراً بذلك إلى ما سيكون من أمر محمد. فلا يوجد إذن تناقض بين قولي المسيح هذين وإنما تعبير عن حكمين مختلفين، حكم أمته وحكم الإسلام.

وأخيراً يستغل ما جاء في رسالة بولس إلى أهل غلاطية، 4/22 ـ 26، ليدعّم ما سبق أن استنتجه من نبوات العهد القديم من أن الناموس الذي يأتي مع ولد هاجر ناموس سماوي يظهر في بلاد العرب. وهو يعلم تمام العلم أن بولس يقدّم الناموس الذي يأتي مع أبناء الحرة سارة، إلا أنه يحمل ذلك على العصبية والميل وعلى التعلل وخداع النفس من قبل اليهود والنصارى (ص123).

(112) متى 26/52.

ومن المؤسف أن الكتب المفردة أو الأبواب التي وضعها المسلمون من أصحاب القرنين الثالث والرابع للهجرة، ونص عليها القاضي عبد الجبار في التثبيت، والتي كان الغرض منها تتبع بشارات التوراة والإنجيل بمحمد، لم تصلنا، بحيث يتعذر علينا معرفة مدى الأثر الذي أحدثه ابن ربّن الطبري في كيفية تناول هذا الموضوع ومدى اقتصارهم على مجموعة النصوص التي تولّى هو جمعها وربما ترجمتها، وإن كنا نرجّح أنهم مدينون له بسنّ منهج في طرق هذه المسألة لم يكن لهم بدّ من سلوكه، كما تدل على ذلك الردود المؤلفة بعد القرن الرابع/العاشر والمحتفظة بنصوص مجموعة الطبري وبتأويله لها معاً[113]. فالأثر الوحيد الذي احتوى، في القرن الرابع، على مبحث خاص بالبشارة بمحمد هو كتاب الإعلام بمناقب الإسلام لأبي الحسن العامري، وجاء هذا المبحث في معرض الحديث عن «الشبهات التي يتسلق بها المعاندون للإسلام»[114].

ويتبين من عرض العامري لمطعن هؤلاء «المعاندين» في شأن تبشير الكتب بمحمد أن الرهان في هذا القضية لا يتعلق فقط بوجود البشارات أو عدم وجودها، وإنما يتعلق في الدرجة الأولى بمصداقية النبي ذاته. فهم يقولون: «إنا وجدنا صاحب دعوة الإسلام مدّعياً صدق خبره وصحة ما حكاه من أمره بأن شهدت له الكتب المنزلة قبله... ثم إن أرباب الكتب السالفة يهتفون بأن البشارة به غير موجودة فيها، وإلا فدلّونا من أسفارنا عليها. وإن ادّعيتم عليهم الكتمان والتحريف فواعجباً من أمم تفرّقوا في البلاد وأشاعوا في خاصّها وعامّها أجلّ نبإ يتوقّع حدوثه وصار كل واحد منهم منتظراً له ومبتهلاً إلى الله تعالى في أن يدنيه، حتى إذا هجم زمانه وظهر مصداقه أعرضوا بجملتهم عنه وتطابقوا على كتمانه. فإن كان هذا أمراً ممكناً فما يؤمنكم وقوع مثله في بعض سور

(113) انظر مثلاً: الهاروني، إثبات نبوة النبي، ص ص157 ـ 169؛ الخزرجي، مقامع الصلبان، ص ص118 ـ 138، 179 ـ 183 (الفقرات 92 ـ 112، 152 ـ 156).

(114) الإعلام، ص ص185 ـ 208، وخصوصاً ص ص201 ـ 208: «القول في حل الشبهة الرابعة».

القرآن؟ قالوا: وإذا كانت الكتب السالفة خلواً من هذه البشارة فأقلّ حاله فيما نحلها من الإفصاح به هو أن يكون متقوّلاً عليها، فتسقط درجته عن أن يرتضى للشهادة فضلاً عن أن يؤتمن للنبوة»[115].

والعامري يردّ عليهم بقوله: «إن بشارة الكتب السالفة بالنبي الأمي تكون برهاناً من براهينه، وذلك لتعلقه بعلم الغيب الذي أخبر الله تعالى بأنه لا يظهر عليه أحداً ﴿إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾[116]. ثم يضيف رأياً على غاية من الأهمية حين يعتبر أن التبشير في هذه الكتب كان عن طريق الرمز لا عن طريق التصريح، فهو إذن قابل للتأويل: «ولن يجوز أن تكون ألفاظ البشارة به واقعة فيها على التصريح والإفصاح، لأنها لو وقعت على ذلك لما تبيّن عند ظهوره منزلة العاقل من الغبي ودرجة المجتهد من المقصّر. وليس يشك أنها متى وقعت مرموزة فهي لا محالة تصير معرّضة للتأويلات. وكل قول كان عرضة لها فإن مسلك التلبيس فيه وإيراد اللبس عليه لن يكون شاقاً على الخب الفطن»[117].

إلا أن الملاحظ هو أن تعليل العامري لورود البشارات مرموزة أقرب في الحقيقة إلى التبرير منه إلى التفسير الذي يأخذ بعين الاعتبار المعطيات التاريخية واللغوية معاً، وهو على الأخص تعليل يغضي عن مشكل المطابقة بين نص القرآن على تصريح عيسى بأنه يبشر بنبي يأتي من بعده اسمه أحمد، وما أثبتته الأناجيل من كلام المسيح وخلوها من هذا التصريح.

وفي مقابل ذلك لجأ العامري إلى اعتبارات اجتماعية ونفسانية عامة توضّح في نظره الوجه الذي تأتّى منه لرجال الدين اليهود والنصارى كتمان خبر محمد في كتبهم، فقال: «ونحن نعلم أن الأحبار والرهابين كانوا سعدوا بالترؤس في الدين واغتبطوا بما أفادوا من الحظوة عند العالمين، ولم يكن قد خفي عليهم أنهم مهما اتبعوا النبي المبعوث فقد اضطرهم الأمر إلى تكلف السعي الجديد

(115) المصدر نفسه، ص ص 186 ـ 187».

(116) الجن 72/ 27.

(117) الإعلام بمناقب الإسلام، ص ص201 ـ 202.

لاقتباس المعرفة بشرائعه وأحكامه وأنهم سيصيرون في تعلمها ذنباً لا رأساً. وتلك مشقة لا تسمح لها النفوس بالهوينى، فإنّ استبقاء الكراسي المحصّلة واستدامة الرياسات المؤثلة مما يحرص عليه، وتحريف الألفاظ المرموزة بالتأويلات الفاسدة يكون أهون منه بكثير. فمن هذا الوجه تأتّى لهم كتمان خبره وإخفاء نبئه»[118].

وقد شعر رغم هذه التحريات بضرورة الإتيان بعدد من الشهادات على التبشير بمحمد تكون بمثابة التصديق للمقدمات التي وضعها. وهكذا استشهد من التوراة بثلاثة نصوص مستخرجة من سفر تثنية الاشتراع، هي على التوالي تثنية 18/ 8 ـ 9، و18/ 15 و33/ 2، واستشهد بنص واحد من الأناجيل هو يوحنا 14/ 26 (ص203)، مؤكداً أن هذه النصوص «نقلت إلى اللسان العربي من اللسان السرياني وليس يجحدها أحد من أهل المعرفة بالكتابين»، ثم وضّح «مواقع الأدلة منها على صحة نبوة محمد» فجمع بين نصوص التوراة الثلاثة واستخرج منها أربعة نعوت تدل على أن المبشّر به هو محمد دون غيره: «أولها أن المبشر به من إخوة بني إسرائيل، والثاني أنه مثل لموسى عمّ، الثالث أن من لم يؤمن به انتقم منه، والرابع أنّه يبعث من جبل فاران». وانتقل إثر تحليله لهذه النعوت (ص ص 204 ـ 205) إلى «لفظ الإنجيل» واستنتج منه نعتين «يستدل بهما على اتجاه البشارة إلى محمد عمّ، أحدهما قوله: «روح القدس الذي يرسله أبي باسمي»، والآخر قوله: «يعلمكم كل شيء»، واهتم بتحليلهما (ص ص206 ـ 207) كما فعل مع النعوت المستقاة من التوراة.

وختم العامري فصله بالإشارة إلى احتواء كتب أشعيا وحزقيال وإرميا ودانيال والزبور وغيرها على بشارات عديدة لم يمنعه من إثباتها سوى خوف التطويل (ص208). ولعله لو أثبتها ما كان يزيد على النصوص التي أوردها ابن ربن الطبري، وما كان يجد فيها غير ما وجد سلفه، على غرار الشواهد الأربعة التي اختارها.

(118) المصدر نفسه، ص202.

وبالإضافة إلى فصل «الإعلام» هذا، لا نجد سوى إشارة طفيفة في كتاب التوحيد للماتريدي[119]، وفقرة قصيرة في الجزء السادس عشر من المغني يستشهد فيها القاضي بتكوين 17/ 20 وتثنية 18/ 18 باعتبارهما مثالين من «الألفاظ الكثيرة الدالة على البشارة بنبي يعظم حاله ويلزم شرعه». ولكنه لا يعتبر تلك البشائر حجة على نبوة محمد إلاّ من حيث هي تدعيم لما جاء في القرآن عن هذا التبشير، وفي نطاق «مدافعة القوم» عن احتجاجهم على المسلمين بكتبهم، لذلك يقول بالخصوص: «وإنما اقتصرنا على ما ذكرناه لأنه لا فائدة لنا من ذكره، لأنا لا نستدل بما حلّ هذا المحل على نبوة محمد ﷺ، ولأن القوم لو نازعونا في الذي ندّعيه من هذه الألفاظ ومعانيها لم نرجع إلى الثقة فيما نورده، لأن هذا التفسير لم تثبت عندنا صحته ولا المفسر ثبت عندنا نقله، وإنما نرجع فيه إلى ما يجري مجرى خبر الواحد أو إلى اعتراف القوم بذلك، وأيهما كان فإنه يضعف عندنا التعلق به على طريق الاحتجاج، وإن قوي التعلق به إذا كان المقصد مدافعة القوم عما يحاولون الاحتجاج به علينا من ألفاظ التوراة»[120].

ونشير أخيراً إلى امتناع الجاحظ من ذكر هذه البشارات لشيوعها عند الذين أسلموا من أهل الكتاب، إلا أنه لم يبيّن بوضوح موقفه منها، فاحتجاج مسلمي اليهود والنصارى بها ليس مبرراً كافياً في حد ذاته للإمساك عن ذكرها، ولعل ذلك راجع إلى أنها لم تكن بعد في عصره قد أدمجت في مادة كتب السيرة النبوية وفي المباحث الخاصة بالنبوة في كتب علم الكلام بصفة نهائية.

(119) التوحيد، ص213.

(120) المغني 16/ 137. ويمكن أن نضيف إلى هذه النصوص ما ورد في كتاب المباهلة للشلمغاني (ت. 322هـ)، فقد نقل عنه المجلسي في بحار الأنوار، 6/ 642 ـ 643، أن الحارثة بن أثال الثعلبي البكري ذكر اليمنيين المجتمعين في كنيسة نجران إثر وصول كتاب الرسول بأن المسيح في وصيته لشمعون بن يوحنا (كذا) قد حبر بمجيء نبي اسمه أحمد، فتهامس العاقب والسيّد، وكانا يعرفان ذلك لكنهما كانا يريدان كتم هذا الخبر عن الشعب حتى لا يفقدا مركزيهما...، انظر عنه فصل ل. ماسينيون، المباهلة... ترجمة بدوي في شخصيات قلقة في الإسلام، ص178. كما نذكّر بما جاء في تفسير الطبري من تبشير أشعيا ودانيال بمحمد، انظر بالخصوص 15/ 26، 34 ـ 35.

يقول أبو عثمان: «ولم أستدل على ذكره في التوراة والإنجيل والزبور وعلى صفته والبشارة به في الكتب إلا لأنك متى وجدت النصراني واليهودي يسلم بأرض الشام وجدته يعتل بأمور ويحتج بأشياء مثل الأمور التي يحتج بها من أسلم بالعراق وكذلك من أسلم بالحجاز ومن أسلم باليمن من غير تلاق ولا تعارف ولا تشاعر»[121].

ويمكن أن نستخلص من دراستنا لهذا الغرض الهام من الأغراض التمجيدية أن القرن الثالث/التاسع هو الذي شهد انتقال المسلمين من التأكيد على أن التوراة والإنجيل قد بشرا بمحمد إلى الاستشهاد بنصوص معيّنة من العهدين القديم والجديد تثبت هذا التبشير وتبين أوجهه في كل نص، لكن دون مناقشة عميقة للتأويل المسيحي الذي يتنافى جزئياً أو كلياً وهذا الفهم الإسلامي، رغم تبني نفس المنهج التأويلي. وبذلك احتلت كتب أنبياء بني إسرائيل، وخاصة أشعيا، مكانة لم يكن يؤهلها لها سكوت القرآن عنها.

ونستخلص كذلك أن الإقرار بتحريف أهل الكتاب للتوراة والإنجيل لم يمنع المجادلين من البحث فيهما عن البشارات بمحمد، مثلما لم يمنعهم من الرجوع إليهما لدحض ألوهية المسيح، حيث اعتبروا أن التحريف لم يلحقهما في جملتهما بل بقيت فيهما مواضع غير محرّفة عديدة كافية للدلالة على نبي الإسلام وعلى أمته. وهكذا تحول مركز الثقل في الاحتجاج لنبوة محمد من القرآن إلى «الكتاب المقدس». وتلك ظاهرة تتميّز بها الردود الإسلامية على النصارى، على خلاف المؤلفات الدينية ذات الصبغة الكلامية البحت، حيث لا يحتل التوراة والإنجيل إلا مكانة متواضعة وثانوية جداً.

نتيجة أخرى هامة تستخلص من طريقة الاستشهاد بالنصوص «الكتابية» هي أن هذه النصوص معزولة في الغالب عن سياقها المعنوي والظروف الخاصة بتأليفها وأغراض أصحابها منها، مما سمح لنا بالتأكيد على انعدام الحس التاريخي عند المجادلين. وليس التأكيد على ذلك من قبيل التحامل. فهم

(121) كتاب حجج النبوة، ص141.

يشتركون مع معاصريهم، من نصارى ومسلمين على السواء، في التشبث بالنصوص دون الشعور بأنهم إنما يقومون بعملية احتواء (récupération) واختزال (réduction) لكل ما هو غريب عنهم أو مخالف لما ألفوه واعتقدوه وإرجاعه إلى ما هو ثابت عندهم ولا يخرج عن دائرة تفكيرهم.

أغراض تمجيدية أخرى

تلك إذن أبرز المحاور التي دار حولها الدفاع عن الإسلام، ولكنّ هنك إلى جانبها محاور أخرى لم تأخذ نفس النصيب من اهتمام أصحاب الردود، بحيث يمكن اعتبارها ثانوية أو مترتبة بصفة طبيعية على مدى الإيمان بنبوة محمد من مختلف أوجهها. وما يلاحظ في الدرجة الأولى في هذه الأغراض التمجيدية العديدة أنها متعلقة بالمبادىء والقيم والأخلاق الإسلامية من ناحية، وبسلوك المسلمين من ناحية أخرى. وإذا كانت الصبغة المثالية هي التي تميّز هذه الناحية وتلك فإن ما يميّزهما كذلك أنهما على نقيض أخلاق النصارى وسلوكهم. ولا يهمنا في هذا النطاق إحصاء كل الفضائل التي نسبت إلى المسلمين بقدر ما نسعى إلى تبيّن خصائص النظرة الذاتية التي سلطها أصحاب الردود على مظاهر التدين في الإسلام من خلال نماذج من تلك الفضائل، لا سيما وأنها شاملة لجميع نواحي الحياة. فقد صنفها أبو الحسن العامري مثلاً بحسب ستة عناصر كبرى تهم الأركان الاعتقادية والعبادات ونظام الحكم والعلاقات الاجتماعية والتطور التاريخي وأخيراً المعارف البشرية[122]، وهو لم يقم في الواقع إلا بالتأليف بين ما يوجد متفرقاً وفي صيغ أخرى عند المفكرين الذين سبقوه.

ولهذا السبب فإننا سننتقي من تلك الفضائل ما كان محل طعن من قبل النصارى، أي ما يختص به الإسلام في نظر هؤلاء. وسيكون اعتمادنا في المقام الأول على كتاب الدين والدولة باعتبار أن مؤلفه عاش مدة طويلة في

(122) انظر الإعلام بمناقب الإسلام، ص ص129 ـ 183.

النصرانية، وكان يعرف هذه المطاعن إذن معرفة جيدة، فتولى دحضها وقلب الآية فأبرز ما في تلك الخصائص من إيجابيات، بل بيّن أنه ليس فيها سوى الإيجابيات على عكس ما يعتقده النصارى[123].

ولسنا في حاجة إلى العودة إلى ما رأيناه عند تعرضنا إلى نقد أصحاب الردود للنصارى على إهمالهم للشرائع الإلٰهية في شأن إباحة الزواج بأكثر من امرأة والطلاق والختان والقبلة مثلاً، فقد دار التمجيد الإسلامي في هذا الغرض على التزام المسلمين بالأمر الإلٰهي للتعاليم التي نص عليها القرآن، وهي في نظرهم تعاليم لا تتعارض مع شرائع التوراة الملزمة للنصارى رغم تنكرهم لها[124]. وما يلفت الانتباه بصفة خاصة في هذا المجال انعدام التبرير العقلي لهذه الأحكام التشريعية، فلا يدافع عن تعدد الزوجات بمبررات طبيعية كحاجة الذكر إلى أكثر من أنثى، ولا عن الطلاق بأنه أحفظ للتوازن العاطفي، ولا عن الختان بأنه أنظف أو أسلم من الناحية الصحية، إلى غير ذلك مما يعرفه المباشرون للفكر الإسلامي في العصر الحديث. فقد كانت الفرضية التي ينطلق منها المدافعون عن الإسلام أن الإنسان عاجز عن إدراك الحكمة من تلك الأحكام، وأن عليه فقط الخضوع للإرادة الإلٰهية التي وضعتها لا اعتباراً للمصلحة الدنيوية فحسب وإنما اعتباراً لخيري الدنيا والآخرة معاً، ولأنها من جملة ما يختبر به الإنسان ويبتلى.

وإذا ما تجاوزنا الأحكام التشريعية التي دافع المجادلون عن ضرورة تطبيقها تطبيقاً حرفياً، فإن أهم ما استأثر باهتمامهم كان استعمال السيف في الدعوة الإسلامية. وليس هناك مجال للشك في أن النصارى قد عابوهم بذلك واعتبروا الجهاد نوعاً من الرجوع إلى الوراء بالنسبة إلى سموّ «شريعة المحبة»

(123) من هذه الزاوية، ومن هذه الزاوية فقط، يمكن استغلال «رسالة الهاشمي إلى الكندي»، لأن مؤلفها النصراني تعمّد تقديم ما كان يعتبر من الفضائل عند المسلمين، قبل أن يرد عليها.

(124) انظر أعلاه الفصل الخامس من الباب الثالث، وكذلك على سبيل المثال: الدين والدولة، ص130؛ الرد المجهول المؤلف ص ص31 ـ 32؛ تثبيت دلائل النبوة، ص190.

التي جاء بها المسيح، فكان لزاماً عليهم أن يبرروا حمل السيف على المخالفين، وكان ذلك من وجوه عديدة: فقد بيّنوا أولاً أن المسلمين إنما يفعلون ذلك امتثالاً لأمر الله بقتال «من أشرك بالله وكفر به وعبد غيره»[125]، وألحّوا من جهة ثانية على أن محاربة الأعداء هي سبيل الأنبياء، فاستشهدوا بسلوك إبراهيم ويشوع بن نون وداود وموسى، وقارنوا بين قسوته وسماحة الإسلام في مبادرته إلى الدعوة بالتي هي أحسن وقبوله الجزية والفدية[126]، كما برّروا الالتجاء إلى السيف بما تقتضيه نواميس الاجتماع البشري، «فلولا الجهاد لما قام دين، ولا أمن حريم، ولا سدّ ثغر، ولصار المسلمون نفلاً وخولاً لأعدائهم، وقلما تلبث الناس على ملة هذا حال أهلها حتى ينتقلوا إلى ما هو أعز وأوسع منها»، إلا أنهم لم يغفلوا عن أن الجهاد إنما هو في سبيل الله لا في سبيل الدنيا «لأن الدنيا لله عز وجل وملكها وزخارفها لمن اختصه بها من عباده»[127].

وأكدوا أخيراً أن حمل محمد للسيف لم يكن السبب في دخول الناس في الإسلام، فقد أجابه المهاجرون والأنصار وهو أعزل مضطهد، واستجابت قبائل عربية عديدة لدعوته وهي منيعة وقوية من غير حرب. يقول عبد الجبار في هذا الصدد بالخصوص: «ما أنكرنا أنه حمل السيف، وإنما كلامنا في الذين صاروا سيوفاً له وعساكر، وبهم استطال على عدوّه، فإنّ هؤلاء قد أجابوه بلا دنيا ولا سيف كما قد قدّمنا وبيّنا، وبمصيرهم إلى طاعته صحت نبوته فظهرت دلائل رسالته، لأنه ما خلق قوماً حملوا السلاح معه، وإنما أجابه المهاجرون والأنصار الذين هم من قريش وغيرهم من العرب وقد أتاهم بإكفارهم وإكفار آبائهم على ما شرحنا وبيّنا، وهو من الوحدة والفقر على ما ذكرنا...»[128] ثم يختم رده على هذا الاعتراض قائلاً: «فبهؤلاء الذين أجابوا بلا حرب وقبل الحرب

(125) الرد المجهول المؤلف، ص33.

(126) الدين والدولة، ص ص130 ـ 132؛ تثبيت دلائل النبوة، ص188.

(127) الدين والدولة، ص ص132 ـ 133.

(128) تثبيت دلائل النبوة، ص ص19 ـ 20.

احتججنا، وهو موضع دلالتنا في هذه الآية التي أخبر وهو في تلك الحال أنكم ستجيبونني، وإن كانت لنا في الحروب والمحاربين دلائل أخرى. . .»[129].

أما الاستدلال بنهي المسيح عن العنف في قوله الشهير: «من سحبك ميلاً فانسحب معه ميلين، ومن سلبك قميصك فادفع إليه رداءك أيضاً، ومن لطم خدك فحوّل إليه الخد الآخر»[130]، فقد ربطه ابن ربّن الطبري بقوله الآخر لتلامذته: «إني قد كنت أرسلتكم وليس معكم كيس ولا ترمال - يعني به المزود - ولا خف فهل ضركم ونقصكم ذلك شيئاً؟ قالوا: لا. قال: أما الآن فليشتر من لم يكن له كيس كيساً، ومن لم يكن له ترمال مزوداً، ومن لم يكن له سيف فليبع ثيابه وليشتر به لنفسه سيفاً»[131]، واستخلص منهما أنه قد وهب ميراث أمته لأمة أخرى حيث لم يوفّر لها أسباب البقاء، فيصرّح: «ولم تزل سنن المسيح وفرائضه التي يستن بها ويدعو إليها هي المسألة والاستسلام والانسلاب لا غير، فلما أمر تلامذته وأعلام دينه في آخر أمره أن يبيعوا ثيابهم ويشتروا السيوف عرف أهل التمييز والفهم أنه إنما أشار بذلك إلى أمر آخر وحدث متجدد بالنبي ﷺ. . . ولا تبتاع السيوف إلا لتسل ويضرب بها»[132].

لم يعتذر المفكرون المسلمون إذن عن استعمال العنف في نشر الدعوة، وإنما وضّحوا غائيته وأخلاقيته والحكمة منه، وميّزوا بالخصوص بين حمل السيف بالحق وحمله بالباطل[133]. وكان من اليسير أن يبيّنوا أن الإسلام في

(129) المصدر نفسه، ص25.

(130) متى 5/ 39 - 41؛ لوقا 29 - 30، حيث وردت هذه الأوامر بترتيب آخر. انظر تفسير سبينوزا لهذا القول في رسالة في اللاهوت والسياسة، ص248. وتقول م. شوازي (M. Choisy) عن مد الخد الآخر: «On sait comment les chrétiens la (l'autre joue) tendent, N'est-ce pas du reste exiger l'impossible? Et n'y a-t-il pas quelque danger d'amasser de la rancune? N'est-il pas nuisible de refouler le désir de se venger? N'avons-nous pas tous entendu parler de l'effet thérapeutique obtenu par la libération de l'agressivité?», Moïse, p. 115.

(131) لوقا 22/ 34/ 36.

(132) الدين والدولة، ص ص121 - 122، 133.

(133) تثبيت دلائل النبوة، ص189.

نصه على استعمال القوة، في سورة التوبة مثلاً، إنما كان مضطراً إلى ذلك اضطراراً، وكانت مسألة حياة أو موت إذ أن أعداءه لم يكونوا، لولا مقاومته، ليسمحوا له بمجرد الوجود. ولكنهم عاشوا في فترة كانت الحضارة الإسلامية تحتل فيها المرتبة الأولى على المستوى العالمي وكانت في موقع الهجوم لا الدفاع، فاعتبرت الغلبة من آيات النبوة لأنها من الله لا من الشيطان، ذلك الذي «لا يدوم له عز ولا يقوم له ملك»[134].

وكذلك لم يثن نقد النصارى لإيمان المسلمين بالنعيم المادي في الآخرة المجادلين عن إيمانهم، فدافعوا عنه لأن القرآن نص عليه ولأنهم يصدّقون النبي ويستيقنون بما جاء به. وبما أن الهجوم هو أفضل وسيلة للدفاع فقد سعوا إلى إقناع النصارى بأنهم مقصّرون في الإيمان بما أتى به عيسى - وهو ليس ما ابتدعه محمد كما يتوهمون - حيث نصت كتبهم على الأكل والشرب في ملكوت الله[135]. ومما يلاحظ في هذا الصدد الإيجاز النسبي الذي تميّز به الدفاع عن النعيم المادي وسكوت الردود التي بين أيدينا عن الحياة الجنسية في الآخرة ودور «الحور العين» فيها، وذلك على خلاف ما حظي به هذا الموضوع في الردود النصرانية[136]. ولعلنا نستشف من ذلك بعض الحرج الذي كان يشعر به المجادلون، لا سيما وأن الإجماع لم ينعقد بين المسلمين على تأويل الآيات القرآنية التي أشارت إلى هذا النعيم في اتجاه مادي بحت أو روحاني تجريدي أو تمثيلي، الخ[137].

(134) الدين والدولة، ص ص50 - 54. وانظر دراستنا «الإسلام والعنف» المنشورة ضمن أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي الأول عن الضمير المسيحي والضمير الإسلامي في مواجهتهما لتحديات النمو، المنعقد في نوفمبر 1974 بتونس، ص ص187 - 205.

(135) انظر أعلاه الباب الثالث، الفصل الخامس.

(136) أحسن مثال على ذلك ما جاء في «رسالة الهاشمي»، ص ص18 - 24، ورد الكندي عليها.

(137) ارجع في هذا المجال إلى: Soubhi El-Salah, Les Délices et les Tourments de l'au-delà dans le Coran، أطروحة مرقونة بالصربون (1954)، وفصل جنة في د. م. إ.، ط2، 2/ 459/ 464 (L. Gardet). وانظر مقارنة بين وجهتي النظر الإسلامية والمسيحية في أطروحة ع. بوحديبة، Islam et Sexualité، ص ص229 - 237.

ونتعرض في ختام هذا الباب إلى غرضين تمجيديين كانا من المفاخر التي يعتز بها المجادلون باطراد، وهما صحة أخبار المسلمين وسيرة الصحابة. ولقد رأينا كيف كانت صحة رواية القرآن المتصلة عبر الأجيال والقرون والأقطار من أهم الدلائل على أنه لم يلحقه التبديل والتحريف، خلافاً لما حصل في الكتاب المنزّل على عيسى، فكذلك الشأن في سائر الأخبار المروية عن النبي: تناقلها المسلمون بكل أمانة وبدون انقطاع، «فإن الرجل منهم يحدّث عن جدّه أو جدّ جدّه أو بعض أهله بما رأى وأداه إلى أعقابه»، ودل فحواها على أنها «محمودة غير مذمومة»، تدعو إلى الله الواحد الفرد وإلى الحق والرشد، بينما أخبار النصارى أداها إليهم «عراقي عن جزري عن شامي وشامي عن عبراني، وفارسي عن رومي، ومشرقي عن مغربي بأسباب مظلمة متفاوتة»، و«لم يكن فيهم أحد ادّعى أنه أخذها عن من شاهد المسيح... من آبائه وأجداده»[138]. وغنيّ عن القول إن هذا المعيار يعكس بصفة مباشرة مدى تأثير علوم الحديث في تكييف العقلية الإسلامية وجعلها شديدة الحساسية لكل ما يتعلق بالإسناد في الأخبار.

أما سيرة الصحابة فقد كانت محل تنازع بين المسلمين أنفسهم، وخاصة منذ «الفتنة الكبرى» في آخر عهد عثمان، فلا غرابة أن يجد فيها خصومهم مدخلاً إلى الطعن. وهو ما أحوج أصحاب الردود إلى أن يذكروا «من فضائلهم وزهدهم وتورعهم ما يدعو إلى حسن الظن بهم ويكف عن تنقصهم»[139]، وإلى أن يبيّنوا أن الخلاف الذي نشب بينهم إنما كان من باب الاجتهاد في خدمة الدين وليس لغايات دنيوية دنية. وذلك كما هو معلوم هو الاتجاه الذي فرضه «أهل السنة» بصفة تاريخية وتبناه الضمير الإسلامي بصفة عامة، إذا استثنينا مواقف الشيعة من أبي بكر وعمر، والخوارج من علي ومعاوية على وجه الخصوص، وهو اتجاه يتماشى ومصلحة الأنظمة القائمة من حيث يضفي

(138) الدين والدولة، ص ص137 ـ 139، وانظر كذلك في نفس المصدر، ص ص9 ـ 21: في وجوه الخبر والإجماع العامي وفي الدلائل على تصحيح الأخبار.

(139) المصدر نفسه، ص54. وانظر ما جاء في كامل الباب الثامن من نفس المصدر، ص ص54 ـ 65، وكذلك في تثبيت دلائل النبوة، ص ص32 ـ 34.

على الأمر الواقع وعلى جذوره التاريخية مشروعية لم تكن في غنى عنها من جهة، ويدعّم التضامن التاريخي بين أفراد الأمة الإسلامية عندما يكون في مواجهة القوى الخارجية، كالإمبراطورية البيزنطية، أو الأقليات الدينية والعرقية، ومنها النصارى، في الداخل من جهة أخرى، وذلك في زمن كان فيه الدين ظاهرة شمولية ولم تكن فيه التعددية المذهبية في عداد القيم الإيجابية.

وأخيراً فقد كان عموم الدعوة الإسلامية إلى جميع البشر في مقابل خصوصية دعوة الأنبياء السابقين[140] من أهم الأغراض التمجيدية عند جل أصحاب الردود. وهو ما يفسّر حرصهم على شرح خصائص الإسلام للنصارى حتى يتبيّنوا الحق ويتخلصوا من سلطان التقليد والإلف. وكان هدفهم إذن القيام بالواجب وإرضاء الضمير. ومن حسن حظهم أن الظروف التاريخية في القرون الأربعة الأولى للهجرة كانت مواتية، فلم يخامرهم أدنى شك في شرعية عملهم ولم يرتابوا في صحة ما يدافعون عنه وخطل ما يردون عليه. وقد عبّر العامري عن هذا اليقين أحسن تعبير حين أكد أن «أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدة واللين ليجد كل من ذوي الطبائع المختلفة ما يصلح به حاله في معاده ومعاشه ويستجمع له منه خير دنياه وآخرته»[141]، وهو يقصد بالطبع الدين الإسلامي. وبذلك توفّر للمسلمين عموماً ولأصحاب الردود خصوصاً «ضمير مستقيم»، ولم يعانوا ما يعانيه معاصرونا من «ضمير مزيّف» (fausse conscience) بعد أن دالت دولة الإسلام وحضارته المتكاملة وأصبح الإيمان بحثاً قلقاً في خضمّ قيم حضارية مفرقعة وعالم معلمن[142].

(140) لا يشذ في الدفاع عن هذه الفكرة إلا ابن ربّن الطبري، حيث يعتبر أن المسيح مثل محمد قد «عم بالدعوة ووعد بالغفران والجنة»، الدين والدولة، ص24.

(141) الإعلام بمناقب الإسلام، ص139.

(142) نسمح لأنفسنا بالإحالة في هذا الموضوع على دراستنا: La Sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes.

الخاتمة

في النصف الأول من القرن الثاني/الثامن، أي قبل تأليف أقدم رد على النصارى - من بين الردود التي وصلتنا على الأقل - كتب عبد الله بن المقفع في باب برزويه من أثره الخالد كليلة ودمنة ما يلي: «وقد وجدت آراء الناس مختلفة وأهواءهم متباينة وكلاً على كلّ رادّ ولو عدوّ ومغتاب ولقوله مخالف فلما رأيت ذلك لم أجد إلى متابعة أحد منهم سبيلاً». ثم أضاف بعد أن ضرب مثلاً بالمصدّق المخدوع: «فلمّا تحرّزت من تصديق ما لا يكون ولم آمن إن صدّقته أن يوقعني في مهلكة عدت إلى طلب الأديان والتماس العدل منها. فلم أجد عند أحد ممن كلّمته جواباً فيما سألته عنه فيها، ولم أر فيما كلّموني به شيئاً يحق لي في عقلي أن أصدّق به ولا أن أتبعه...»[1]. فهل عساه كان يجد مبتغاه لو اطّلع على المجادلات الإسلامية المسيحية التي ألّفت بعده حتى نهاية القرن الرابع، وإن لم يكن هو بالذات من أصل نصراني؟ وإلى أي حدّ يمكن اعتبار قول المعرّي في لزومياته:

إن الشرائع ألقت بيننا إحنا وأودعتنا أفانين العداوات

جواباً عن هذا التساؤل النظري، وأبو العلاء قد عاش في آخر القرن الرابع والنصف الأول من الخامس، وكان مطلعاً اطلاعاً واسعاً على ما دوّنه أسلافه؟ وما الاعتراض بأن حكيم المعرة ليس حجّة في تديّنه اعتراضاً مقنعاً،

---

(1) كليلة ودمنة، ص ص80، 82.

فما وضعت المجادلات، مبدئياً، للمؤمنين بعد بما هي تدعو إليه، وإنما وضعت لإقناع من هو في شبه حاله من المنكرين والشاكّين.

لنستعرض بعض النتائج التي استخلصها أحد المختصين في الجدل المسيحي الإسلامي من دراسته لمؤلفات البيزنطيين على الإسلام:

- «إنهم لاهوتيون مسيحيون غرباء عن عالم الإسلام الثقافي، غير متعودين على مقولاته الدينية، يصرّون على فهم القرآن حسب عالمهم الذاتي وعلى ضوء آفاقهم اللاهوتية الذاتية».
- «يبدو الإسلام للمجادلين البيزنطيين إثر النقد الذي مارسوه بصرامة لا تسامح فيها وكأنه شرك خفيّ، بل أبشع أشكال الشرك...».
- «إن حكم المجادلين على الإسلام ليس في صالحه وسلبيّ أساساً. ويمكن تلخيصه في العبارات التالية: محمد نبي كاذب، والقرآن كتاب مزيّف، والإسلام دين مزيّف... ماذا يتميّز به؟ - عقيدة (...) تقدّم أخطاء شنيعة عن الله - أخلاق منحلة تشجّع على الفجور، وتشريع يساعد أوضع غرائز الإنسان ويكرّس الرذيلة مستهيناً بالفضيلة - وأخيراً عبادات لا طائل من ورائها: وضوء، صلوات وطقوس في الحج مأخوذة عن عادات العرب المشركين»[2].

أليس لكل تهمة من هذه التهم التي رمي بها الإسلام مقابل مباشر في مآخذ المسلمين على النصارى، باستثناء القدح في نبوة عيسى بالطبع؟

- فتطبيق المقاييس الذاتية على الآخر هو هو،
- واعتبار دينه شركاً اعتبار مشترك،
- وسلبية الحكم على عقيدة الطرف المقابل وأخلاقه وطقوسه هي هي كذلك.

وألا يدفع ذلك قارىء هذه المجادلات إلى الكفر بما تدعو إليه جميعاً،

(2) A.-Th. Khoury, Les théologiens byzantins et l'islam، ص ص312، 315 ـ 316.

وفي أفضل الحالات إلى التوقف وتعليق رأيه؟ وكيف تفسر مع ذلك استمرارية التأليف في الجدل إن كان يؤدي إلى نتائج عكسية أو مخالفة لما قصد منه؟

قلنا في مقدمة هذا البحث إن الجدل الديني ليس عملاً ذهنياً مجانياً، بل هو سلاح نضالي، لذا يحق لنا الآن، وقد عرفنا محتواه، أن نرى هل أدّى دوره على الوجه المرجوّ أم كانت حصيلته لا أدرية ابن المقفع وأضرابه وحيرة المعرّي وأمثاله. ولكن ما السبيل إلى التأكد من حقيقة أثره في النفوس في غياب معايير التأثير الموضوعية في هذا المستوى؟

هناك لا محالة دخول أعداد متزايدة من النصارى في الإسلام على امتداد القرون الهجرية الأربعة الأولى من جهة، وردود فعل من قبل المتشبثين بنصرانيتهم في قالب ردود على المسلمين أو تمجيد للمسيحية من جهة أخرى (يوحنا الدمشقي، أبو قرة أسقف حرّان، إيليا أسقف نصيبين، قسطا بن لوقا، يحيى بن عدي، ابن زرعة، الخ)[3]. إلا أن هاتين الظاهرتين لا تفسّران فقط على أساس ديني، بل كان الدافع إليهما في كثير من الأحيان عوامل اجتماعية وسياسية متفاعلة مع العامل الديني الصرف. وهو ما يدعونا إلى البحث عن منهج آخر لتقدير الردود الإسلامية على النصارى حق قدرها. وهكذا يجدر بنا تبيّن الأسباب العميقة التي دعت المفكرين إلى المجادلة، وخصائص العقدية المميّزة لأصحاب الردود في طرقهم لمختلف الأغراض الجدلية والتمجيدية.

عندما نفتح العهد الجديد ونقرأ في الأناجيل عظة الجبل وحكاية عيسى مع السامرية وموقفه من المرأة الزانية ومن السبت ومن العشارين والخطأة ومن الفريسيين علماء الشريعة، نعجب كيف يمكن لأحد مهما كان دينه ومهما كان ضيق أفقه أن يخطر بباله نقض التعاليم السامية التي وردت فيها، فهي لا تعدو أن تكون مثلاً عليا حريّ بالإنسان أيّا كان أن يسعى إلى تحقيقها. فماذا حدث حتى اضطر الناس إلى الرد على المؤمنين بها؟ لم يحدث سوى أن من يعتبرون أنفسهم أتباع المسيح لم يكونوا في الواقع أوفياء لرسالته في نظر غيرهم. لقد

(3) انظر عنهم مجلة إسلاميات مسيحيات، عدد 1 (1975)، ص ص152 ـ 169.

أحدثوا نظاماً لاهوتياً وكنسياً لا دخل له في تأسيسه على النحو الذي عرف به، فرد عليهم المسلمون فيما يتعلق بما أحدثوه مستندين إلى أن النظام الإسلامي نظام، إلهي له أساس قرآني وفي السنة النبوية علاوة على دعامته العقلية المنطقية.

بنيت المسيحية كما رأينا في الباب الأول على التأويل، تأويل شخص عيسى وأفعاله وأقواله، وتأويل التوراة والأنبياء وفق ما أفضى إليه ما نسب إلى المسيح من دور إلهي وأخروي. ولم يكن هناك مناص من الاختلاف في هذا التأويل، فنشأت الفرق العديدة والطوائف المذهبية المتناحرة، واضطر رجال الدين في الكنيسة إلى مجاراة العقائد الشعبية المتأثرة بالوثنية وإلى فرض الحلول الوسطى بين التأويلات المتناقضة، لا سيما بعد أن أصبحت المسيحية دين الإمبراطورية الرومانية ثم البيزنطية الرسمي، واستوعبت شعوباً ذات حساسيات دينية لا صلة لها بالسنة التوحيدية الممثّلة، حتى ظهور الإسلام، في اليهودية. ومن الطبيعي في هذا الظرف أن يتشعب علم اللاهوت وأن تتعقد مسالكه حتى أضحى الوقوع في الهرطقة التامة أو نصف الهرطقة أو ربعها من الأمور المعهودة. ولم يكن يحدّ من الذهاب في التأويل كل مذهب سوى وجود سلطة دينية مركزية في مستوى الأبرشيات والأسقفيات أو في مستوى المجامع المحلية و«المسكونية» تسعى إلى تحديد العقيدة وصيغ الإيمان.

وهكذا فإن المسيحية التي كانت في الأصل محاولة للتسامي الروحي بالتعاليم والمعتقدات اليهودية في المسيح المنتظر حين اكتشف في شخص عيسى، لم تستطع التخلص من الخطرين اللذين كانا يحدقان بها منذ البداية: أن تصبح دين أسرار (mystères) ونوعاً من الغنوص (Gnose) المعتدل لا محالة بالنسبة إلى غيره ولكنه غنوص على كل حال، وأن تحتويها المؤسسة التي من المفروض أن تحميها من الحرفية والشكلية والطقوسية، أي الكنيسة.

ويحسن بنا الإلحاح على «المسألة التأويلية» بصفة خاصة لأنها كانت دوماً ملازمة للمسيحية، ولأن الوعي بها وبما يترتب عليها من شأنه أن يضع علاقة الإسلام بالمسيحية في إطارها الصحيح وأن يفسّر مآخذ المسلمين على النصارى

لا في كتب الجدل فقط بل في الضمير والفكر الإسلاميين عموماً.

يميّز ريكور (Ricœur) بين ثلاثة أوجه من التأويل متزامنة رغم تبلورها بصفة تدريجية:

- يتمثل الوجه الأول في تحويل المعنى داخل العهد القديم ذاته واعتبار ما جاء فيه مجازاً (allégorie) أو رمزاً للإعلان المسيحي، بحيث تبقى العلاقة مع كتاب اليهود مزدوجة: فالحدث الذي برز في ظهور عيسى ينسخ ذلك الكتاب ويكمله في آن واحد. وقد دوّن هذا التأويل في العهد الجديد.
- أما الوجه الثاني، وهو المشهور في القرون الوسطى بنظرية معاني «الكتاب المقدس» الأربعة ـ التاريخي والمجازي والأخلاقي والباطني (anagogique) ـ، فيقتضي من قارىء الكتاب تأويل وجوده كله على ضوء محنة المسيح وقيامته، وإن احتمل هذا الموت وهذه القيامة معنى متجدداً على ضوء تأويل الوجود البشري، فيحصل ما يسمى «بالدائرة التأويلية».
- وكان الوجه الثالث من التأويل متجذراً في تطبيق المناهج النقدية المأخوذة عن العلوم التاريخية واللغوية عموماً على «الكتاب المقدس». فبدا العهد الجديد نصاً يستدعي التأويل، ولم يعد معياراً مطلقاً لفهم القديم، وبعبارة أخرى فإن الإيمان أصبح يمرّ عبر تأويل نص هو بدوره تأويل لنص آخر[4].

وهي وجوه ليس من اليسير الوصول فيها إلى حلول مرضية وتثير معضلة تأويلية حقيقية، لا سيما أن العهد الجديد هو كالعهد القديم ـ موضوعي التأويل ـ مجموعة نصوص غير متجانسة لمؤلفين عديدين، اكتسبت صبغتها النهائية عبر مراحل وطبقات تحريرية لا تدرك ظروفها وأصولها إلا عن طريق التخمين والترجيح.

(4) انظر: P. Ricœur, Préface à R. Bultmann, Jésus... (La question herméneutique)، ص ص9 ـ 16.

في مقابل ذلك كان المسلمون يتمتعون بمعيار ثابت للإيمان هو القرآن كلام الله، ولم يكن كتابهم تأويلاً بشرياً لشخص محمد كما كانت الأناجيل تأويلاً بشرياً لشخص عيسى. لقد كانوا منذ حياة نبيّهم يميّزون بدقة بين ما يبلّغهم إياه على أنه كلام الله فيحفظ ويتداول، وكل ما يلفظ به من كلام في حياته العامة والخاصة، وهو ما جمع جزئياً في متون الحديث فيما بعد، ويدخل فيه الكلام الملهم المصطلح عليه بالحديث القدسي. وبقطع النظر عن أن رسالات الأنبياء السابقين قد صيغت في قالب مماثل أو كانت دعوات لم يحتفظ بها بنفس الدقة التي تميّز بها الاحتفاظ بالدعوة المحمدية، فلا مجال لعدم الاعتراف بأنه لا نظير للقرآن من هذه الزاوية، أي من حيث استئثاره دون سائر الكتب المقدسة بتسجيل ما جاء به الرسول تسجيلاً أميناً ودون تأويل، رغم ما حصل من القضاء على المصاحف غير الرسمية - وبعضها لصحابيين غير مقدوح البتة فيهم، مثل عبد الله بن مسعود -، وما تمّ من تغليب قراءات على أخرى خوف الافتراق وتشتت الكلمة، وما افتقدناه إلى الأبد من «وضعية الخطاب» الأصلية بما تتضمنه من معان حافّة، ووعينا بالمسافة التي تفصل بينها وبين الخطاب المدوّن في المصحف.

وكان محور الخلاف أن النصارى سمحوا لأنفسهم بتأويل العهد القديم حسب إيمانهم الخاص وأضفوا على نظرياتهم صفة المطلق، ولم يسمحوا للمسلمين، وهم المتمتعون بمعيار أدق وأثبت، بنفس الحقوق فأنكروا عليهم مشروعية تأويل اليهودية والنصرانية وكتبهما حسب مقتضيات الرسالة المحمدية. وتشبث المسلمون في هذا المجال بمنطق الدعوة القرآنية باستمرار، فاتجهت جهود المجادلين منهم في اتجاهين متكاملين تندرج تحتهما كل الأفكار الفرعية التي عبّروا عنها، أولهما التأكيد على اشتراك الرسالات الدينية، بما فيها المسيحية والإسلام، في الدعوة إلى التوحيد الإلٰهي، وثانيهما بيان الانحرافات النصرانية المتأخرة عن زمن عيسى عن ذلك التوحيد ذاته. ويتعذر فهم حملتهم على عقيدة ألوهية المسيح، وبالتالي تجسد الله فيه، وعلى ما آلت إليه من إيمان بالتثليث، وما ارتبطت به من مفهوم للفداء وتمخضت عنه من سلوك وأخلاق،

دون إدراك الأساس الذي قامت عليه هذه الحملة.

وقد يكون الانطباع الذي يحصل لقارىء ردودهم أنهم في واد والنصارى في واد. وهو انطباع صحيح إذا ما اعتبرنا نظريات الطرفين في حد ذاتها، فلا سبيل بالفعل إلى التوفيق بينهما دون الوقوع في تأليفية زائفة، ولكنه انطباع في حاجة إلى تعديل إذا ما اعتبرنا اشتراكهما في العقلية والمنهجية معاً. إنهما متفقان رغم كل شيء على الإيمان بوجود إلٰه واحد خالق كلّ البشر، ويلتجئان كلاهما إلى المقولات اليونانية لتفسير إيمانهما وإلى المنطق اليوناني للبرهنة عليه، وبعبارة موجزة فهما ينتسبان إلى نفس الأطر المعرفية.

كانت كل الردود تنتسب إلى المحاولة المتمثلة في حصر جميع الحقائق - بما فيها الله - وترتيبها في نطاق الخطاب السائد آنذاك بما يطغى عليه من جدلية شكلية وخضوع لمتصورات متحجرة لا تخرج عن المقولات الأرسطية العشر وتحديدات پرفيروس (Porphyre) المنطقية، بينما كان القرآن يتحدى هذا الحصر ويثير مع كل قارىء ومع كل قراءة جديدة معضلات المبدإ والمصير ومنزلة الإنسان ووظيفته في الكون. ومن هنا كان السعي إلى توفير الأدلة على صحة كلام الله شبيهاً بقبول الأوامر الإلٰهية بلا تبرير من حيث عدم التمييز بين اللغة المفارقة واللغة الفطرية الآنية أو بين التعبير الرمزي الثريّ والمحتمل لعدد لا يحصى من المعاني، والتعبير التصوّري (conceptuel) المؤدي لمعنى واحد، ومن حيث اعتبار الخطاب البشري المتعلق بكلام الله كافياً للدلالة على كل أبعاده. ويمكن القول إن هذا النموذج المعرفي السائد في الإطار الثقافي العربي الإسلامي ذو صلة متينة بالضمير الميثي المهيمن في ذلك الإطار. ولا فرق في هذا المستوى بين المتكلمين وعلماء اللاهوت حين يسمحون لأنفسهم بالحديث باسم الله وعن ما يليق به وما لا يليق، أي حين يسقطون المعطيات التجريبية على البنى المفارقة.

وينبغي أن لا نغفل عن أن هذه العملية الذهنية ليست اعتباطية، فالدين والثقافة والدولة عناصر متآزرة تعمل على توفير الانسجام وتتوق إلى توحيد المشاعر والمصالح، وهي قوى معدّلة في مواجهة قوى التفكك المتمثلة في

تعدد الآراء والفرق والأجناس والأقليات والعادات وما شاكلها. فلا غرو أن ينقلب الدين إلى جملة من القواعد والقوانين والمؤسسات في خدمة الشرعية الرسمية أو الشرعية المراد لها أن تكون رسمية، وأن ينحصر البحث عن المعنى في نوع من التقليد والتكرار يكرّسه أنموذج خطاب مصطلح عليه إن خلا من العفوية فهو يحقق عملية الإبلاغ الضرورية ويجسم نمطاً فعالاً من التضامن التاريخي. ويقتصر إذن النصيب الشخصي للمفكر المجادل، متكلماً كان أو فقيهاً أو فيلسوفاً، على تنظيم هذا الخطاب والتقريب بين الآراء والمشاكل المعهودة، وترتيب القيم والحلول المستمدة في كثير من الأحيان من سياق تاريخي مختلف. وبذلك يمارس مع معاصريه ومع العرب والمسلمين عامة علاقات ذاتية نظراً إلى تعوّدهم على قبول هذا النمط من الكتابة وعلى استعماله باطراد بطريقة تفهم فيها الألفاظ فهماً تضامنياً غير مدين للأصل اللغوي والاشتقاق إلا في حدود ضيقة جداً. وحتى التخطيط المتبع في هذه المؤلفات فلبس القصد منه في الغالب التحليل ثم التأليف وربط الأفكار بطريقة تؤدي إلى نتيجة مقبولة، وإنما يتميّز بتراكم المعلومات المتعلقة بغرض ما بصفة تؤدي إلى تشبع القارىء بها في مستوى اللاشعور أكثر مما تؤدي إلى الاقتناع العقلي الثابت. وما الترتيب إذن والتبويب والتفصيل إلا طرق في العرض هي من سمات نمط المعرفة يسعى إلى التتميم (totalisaion) وشمول المعارف المسلّم بها.

وهكذا يتجلى دور العقل في المباحث الدينية عموماً وفي تمييز صحة دين ما بحيث يكون كل عاقل ملزماً باتباعه وترك ما سواه. فقد اعتبر العقل قوة مؤسسة للحق واليقين، وحكماً بين الخطإ والصواب في ميدان الإيمان، ونفيت إمكانية تعارض الحقيقة المبنية على البرهان العقلي مع الحقيقة التي يفرضها الدين الحق، إذ أن العقل منزه عن الضلال إذا ما طبّق قواعد المنطق تطبيقاً سليماً، وليس له أن يستنبط الحقيقة بل هي كامنة فيه وعليه فقط بيانها وتوضيحها، إلا في «المعاني الجائزة» فينتظر «ورود الأمر به لعجزه عن إدراك الحقائق كلها بذاته واحتياجه في الكثير منها إلى مواد من خارج»، وفي العبادات

وسبيلها التقليد الذي به يستحق الثواب[5].

وقد أدى الاقتناع بدور العقل إلى جعله في خدمة الدين، وبالتالي إلى الحكم على الأديان الأخرى من خلال المعايير الإسلامية البحت المستمدة من أصول الدين وأصول الفقه، والتي يعتقد أنها معايير عقلية كونية وموضوعية. ولذا تقدّم المتصورات والتحديدات وفنيات العرض والتحليل المقبولة في نطاق الفكر الإسلامي على أنها يقين ملزم للآخرين، بينما هم يرفضونها من الأساس ويتوخون نفس المنهج للاستدلال على تفوق دينهم. فلا عجب أن نجد في الجدل بين المسلمين والنصارى نفس الأسباب الداعية إلى سوء التفاهم التي نلحظها في الجدل بين الفرق الإسلامية نفسها من بناء نتائج تبدو مقبولة في نطاق منظومة ما ولكنها مرفوضة من قبل أصحاب منظومة أخرى لعدم موافقتهم على مقدماتها، ولأن اللغة مثقلة في كل مرة بشحنات معنوية خاصة تجعل الحوار ضرباً من المناجاة الذاتية. وفي هذه الحالة يبرز مدى تعويض العالم الواقعي بعالم آخر خيالي لكن منسجم ومتماسك لدى كل الذين اشتغلوا بالجدل الديني، كما يتضح بعد اهتمامات الإنسان المعاصر المعرفية عن اهتماماتهم.

وفعلاً فإن أصحاب الردود كثيراً ما ينسون مخاطبة النصارى على أنهم يمارسون ديناً حياً، ويهتمون بالعكس بوثائق من كتبهم المقدسة أو من مقررات مجامعهم فيعاملونها وكأنها وثائق إسلامية ينبغي أن تتوفر فيها نفس الشروط، ويستخرجون منها نصرانية مجردة لا تمت إلى مشاغل النصارى أنفسهم إلا بصلة باهتة إن لم تكن صلة معكوسة. فما يعنيهم في المقام الأول هو الإتيان بحجج مضادة تكون منسجمة مع علم الكلام الإسلامي وامتداداً له. والسبب في ذلك واضح، أن الإسلام تفسير كلي لجميع الظواهر الطبيعية والثقافية بدون استثناء، وقادر حسب تعبير عبد الله العروي عند مقارنته للماركسية بالإسلام على «استيعاب التاريخ كله وتبرير كل أمة في خصوصياتها ومدّ الجميع بمستقبل ليس هو في حد ذاته ملكاً خاصاً لأحد» إذ «القرآن والسنة يؤكدان أن الإسلام

(5) العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ص104.

وإن كان متأخراً عن المسيحية واليهودية فإنه ليس شيئاً مخالفاً، وأنه لا يحتوي على بدعة ولا على تقليد خالص ولكنه في جوهره رجوع رجوع إلى معين مشترك. فلا اليهود ولا النصارى قد اختارهم الله، لقد كانوا مدعوّين أولاً دون أن تكون تلك الأولوية الزمنية أولوية أنطولوجية في شيء. ولذا فإن الإسلام يدعوهم جميعاً إلى كلمة واحدة وإلى مصير مشترك ليس لأحد بما أنه لله»[6].

وإن الخوض في مقتضيات المعاصرة والمشاغل التي أحدثتها في مستوى الضمير الديني على وجه التخصيص يبعد بنا لا محالة عمّا التزمنا به من عدم تجاوز دراسة خصائص الفكر الإسلامي في صلته بالمسيحية في عصر نشوء هذا الفكر وازدهاره، ولكن الوقوف عند آفاقه في فترة ما زالت وطأتها شديدة على الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر إلى حد تكبيله قد يساعد على تفجير السنة الثقافية المنغلقة وعلى فسح المجال لخطاب آخر لا يقل عنه مشروعية، ولعله أن يكون أكثر إخلاصاً لمقاصد الوحي وأغراضه المتجاوزة للحدود الزمانية.

كان الإسلام، في ظل حضارة متكاملة، يمثل نظاماً قادراً على استيعاب مختلف العناصر البشرية والثقافية وصهرها في بوتقته، ولم يكن يجد أمامه مزاحماً جدياً من شأنه تعطيل جاذبيته الفعالة. كان يمكن للفلسفة اليونانية أن تمثل عقبة جدّية في سبيل انتشار مصداقيته، ولكنه تخطاها بأخف الأضرار، وكانت الأديان المتواجدة في البلاد المفتوحة تمثل جبهات تحتّم عليه تكييف سلاحه في كل مرة لخرقها. فحصر اليهودية في الفئات المؤمنة بعد بها بدون صعوبة تذكر، لأنها ليست ديانة تبشيرية من جهة، ولأن الفكر اليهودي كان يمر بفترة خمول نسبي قبل ظهور متكلمين من بين أتباعه تشبعوا بتراثهم الديني الخاص وبعلم الكلام الإسلامي بداية من القرن الخامس/الحادي عشر من جهة أخرى. وقاوم ديانات الفرس بالترغيب والترهيب، وبالخصوص عن طريق تفكيك المؤسسات التي تدعمها. أما المسيحية فقد تحتم عليه تحييدها في مرحلة أولى بقطع صلاتها بمراكز النفوذ السياسي والديني خارج دار الإسلام،

(6) A. Laroui, L'idéologie arabe contemporaine، ص145.

وبترسيخ الخلافات التي تفرّق بين كنائسها، ثم التفت إلى مستوى التنظير فيها، وكان مزدهراً إلى حد بعيد، فعمل على زعزعة أركانه، فكانت الردود على النصارى التي اهتممنا بها في هذا البحث.

وقد توخى المسلمون الطرق التي رأوها أكثر ملاءمة لبلوغ هذا الغرض، بحيث لم يعتمدوا على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية إلا في نطاق ضيق جداً، وناقشوا المسيحيين في تأويلهم للنصوص «الكتابية» متى كانت معتمدهم، في عقيدة التجسد بالخصوص، وناقشوهم في الأدلة العقلية والمنطقية متى كانت مستندهم، في عقيدة التثليث أساساً. ولم يراعوا في الأغلب الصيغ المعبرة عن تلك العقائد بقدر ما اهتموا بها في ذاتها وفي النتائج المترتبة عليها.

لهذه الأسباب كلها، وكذلك لأن جميع الردود لم تصلنا، تحتم علينا اعتبار مصادرنا وكأنها تمثل مدوّنة واحدة تحتوي على مقاربات متكاملة وفيها أحياناً تكرار لنفس المعاني والأفكار، ولم نر فيها ما يبرر اتباع منهج زماني (Diachronique) رغم تنبيهنا إلى مظاهر التطور فيها كلما اقتضى الأمر ذلك، وحرصنا لنفس تلك الأسباب على الاستنجاد بوثائق أخرى غير كتب الردود. وكما أننا اعتمدنا النصوص الأدبية ـ بالمعنى الواسع لمفهوم الأدب ـ لدراسة العلاقات بين المجموعتين البشريتين الإسلامية والمسيحية، فإن الواقع اليومي لتلك الصلات كان نصب أعيننا عند تحليلنا للنصوص.

وربما كانت إحدى النتائج الهامة لاستغلال مختلف المعلومات المتوفرة تبيّن المستويات الثقافية التي يندرج فيها المجهود الجدلي: من الرغبة الصادقة والعميقة في إفادة الطرف المقابل بالحق الذي يؤمن المجادل بأنه عرفه، إلى ترديد قوالب جاهزة جرياً على سنة التأليف في المباحث الكلامية، مروراً بمسايرة سياسة الدولة الظرفية في التضييق على أهل الذمة، وبالحرص على تثبيت المسلمين في عقيدتهم وتحصينهم من حملات التشكيك، وبردود الفعل على مبادرات نصرانية في التنقيص من شأن الإسلام أو في مهاجمته عسكرياً، وعلى مسؤولية بعض الفئات النصرانية في فساد الحالة الاقتصادية أو الاجتماعية أو الأخلاقية.

لكن الظاهرة اللافتة للانتباه في هذا الصدد أن الردود على النصارى مهما بلغت من العنف والصرامة لا تدعو البتة إلى إرغامهم على الدخول في الإسلام، ولا تدل على أية نيّة مبيتة في إكراههم على ذلك. وليس من قبيل الصدفة أن لا يوجد فيها مفهوم مقابل للتنصير (conversion) وأن يكون مصطلح «الأسلمة» (islamisation) لم يظهر إلا منذ عهد قريب جداً في ظرف متأثر بالصراع الأيديولوجي ـ السياسي المتبني، عن غير وعي في كثير من الأحيان، لمقولات غربية ـ متأثرة إذن بالتراث المسيحي ـ غريبة عن ماضي الفكر الإسلامي. كان أصحاب الردود يشعرون بأداء واجب في الدفاع عن الإسلام ودحض النصرانية، وكانت سماحة الإسلام في إبقاء غير الراغبين في اعتناقه على دينهم من جملة ما يفتخرون به عن جدارة.

وكما أن الممارسة الإسلامية التاريخية كانت منسجمة في هذا المستوى مع النظرية، فلم تسع السلط الحاكمة إلى إكراه النصارى، وغير النصارى، على الإسلام، فإن كتب الجدل الديني لم تكن، مرة أخرى، «عقائد» شخصية، بل كانت أساساً تعبيراً عن عقيدة المجموعة الإسلامية الباحثة عن مميّزاتها وتماسكها، بينما يبدو المفكر الإسلامي اليوم وكأنه يبحث عن إنقاذ نفسه أولاً، وافتقد ذلك التضامن العضوي مع المؤسسات الاجتماعية التي يتم في نطاقها تفاعل الفرد مع الأمة التي ينتسب إليها.

ويبدو هذا الفرق على صعيد آخر في أن العديد من المسلمين المحدثين بدؤوا يقتنعون بعدم جدوى الجدل، وبأن الخطاب في حد ذاته لا يؤدي إلى الإيمان بالإسلام ولا بغيره، ما لم تعضده ظروف موضوعية تؤهل المتقبل لتغيير رأيه، وبالخصوص، ومن وجهة نظر مؤمنة، ما لم تحصل الهداية الإلهية لذلك المخاطب. وأدى هذا الاقتناع بدوره إلى اعتبار واجب المسلم متمثلاً في توضيح ما يؤمن به هو إن طلب منه ذلك، وفي التعبير عن الأسباب التي تدعوه إلى عدم مشاركة الطرف المقابل معتقداته في كنف الاحترام، ودون دحضها، بل مع الاستعداد النفساني لقبول ما هو إيجابي فيها أو في آثارها الأخلاقية مثلاً.

ومما يدعّم هذا الاتجاه بروز عوامل موضوعية أثرت تأثيراً متزايداً في الفكر الإسلامي الحديث ودعته إلى مراجعة الحلول التي ارتضتها الأجيال الإسلامية السابقة. من أهم تلك العوامل دخول المجتمعات الإسلامية المعاصرة مرحلة التعددية المذهبية بصفة فعلية بحكم اتصالها بغيرها من المجتمعات والثقافات عن طريق البعثات والمبادلات التجارية والوفود السياحية والملتقيات الدولية وعن طريق المطبوعات والأشرطة السينمائية والتلفزة وغيرها، وبحكم تغيّر أنماط المعيشة وطرق الإنتاج، وخروج المرأة إلى المجتمع، واستفحال الهجرة من البوادي والأرياف إلى التجمعات الحضرية الضخمة وإلى البلاد المصنعة أو الثريّة. فكان من آثار هذه الأوضاع الجديدة أن تقلص الضغط الاجتماعي على الأفراد ولم تعد البنى التقليدية تؤدي دورها في تلقين الأجيال الصاعدة قيماً ثابتة تشترك فيها مختلف خلايا المجموعة. فلا الأسرة ولا المدرسة ولا هندسة البيوت والأحياء والمدن ولا التجمعات المهنية ولا الأنظمة السياسية استطاعت المحافظة على الوظائف التي كانت تشغلها إلى عهد قريب.

وليس تبني قيم الحداثة أهون تلك العوامل الموضوعية. فالمساواة وحقوق المواطنة وحرية الضمير والمعتقد من المبادىء التي أخذت تشق طريقها بثبات نحو الاستيطان في الضمير الإسلامي الحديث. فلم يعد الإلحاد والانتساب إلى غير الإسلام يمثلان نفس العار الذي كانا يمثلانه من قبل، وبذلك سقط العديد من الركائز الاجتماعية للمجادلات الدينية.

على أن العامل المباشر في العدول عن الجدل هو تجديد إشكالية القراءة للنصوص الأدبية والدينية على حد سواء، من جراء الدفع الكبير الذي عرفته الألسنية في العقود الأخيرة. فقد صار اليوم من الحقائق المتفق عليها عند الألسنيين أن النص لا يحتوي من المعاني إلا على ما يضفيه عليه القارىء، وأن تلك المعاني ليست اعتباطية، بل هي ثمرة التفاعل بين ثلاثة عناصر رئيسية هي النص ذاته، والمجتمع بظروفه التاريخية التي هي في توازن غير قار، والقارىء بشخصيته المتميزة وموروثه الدلالي. ولا يخفى ما لهذا الاكتشاف من انعكاسات شتى على التعامل مع النص القرآني. فقد كان المؤمن مطمئناً إلى أن

القرآن لا يحتوي إلا على معنى واحد صحيح، وأن المفسر قادر على الوصول إليه متى توفرت فيه جملة من الشروط، وخاصة تمكنه من علوم العربية، وطرق رواية الحديث، وأسباب النزول، وتاريخ الأمم الماضية. وافتقد اليوم هذا الاطمئنان ولم يعد واثقاً كل الوثوق من أنه يستطيع بلوغ المعطى الموحى به بمجرد التسلح بالمعارف الضرورية، وتجاوزت إذن مسألة القراءة الخلاف الكلاسيكي حول المحكم والمتشابه في الآيات القرآنية لتحث المسلم على التحلي بقدر لا بأس به من التواضع في تقرير ما هو منسجم عضوياً مع مقاصد القرآن وما ليس بمنسجم معها، وعلى القبول بتعدد المسالك المستجيبة لتوق الإنسان نحو المطلق، نحو الله.

لكن يحق لنا من جهة أخرى أن نتساءل عن مدى تهيؤ المفكرين المسلمين اليوم - أي في ظروف تخلف العالم الإسلامي - من الوجهة العلمية الخالصة لمحاورة أتباع الأديان والأيديولوجيات الحديثة بحيث يكونون مخلصين إخلاصاً حركياً للماضي ومتمكّنين في الآن نفسه من الاطلاع على الأديان والثقافات التي يتعاملون معها. وإذا كان أصحاب الردود في الفترة التي اهتممنا بها مطلعين في جملتهم كما رأينا على كتب النصارى المقدسة وعلى تفاصيل الخصومات المسيحلوجية بين مختلف الكنائس الرئيسية في عصرهم وحتى على اللغات المستعملة في تلك الكنائس، فكم عدد المسلمين الذين يتابعون في عصرنا تطور «الحركة المسكونية» وتيارات الفكر المسيحي المتشعبة؟ ومن منهم - وبالخصوص من الذين يدّعون عرض عقائد النصارى أو مجادلتهم بالتي هي أحسن[7] - يعرفون بدقة خصائص فسيفساء الكنائس المتواجدة في البلاد العربية، بله ما يميّز المسيحية الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانية بعضها عن بعض

(7) الأمثلة عديدة ويمكن أن نذكر منها:
- محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية،
- د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان، 2 - المسيحية،
- عبد الله العلمي، كتاب سلاسل المناظرة الإسلامية النصرانية،
- أحمد حجازي السقا، أقانيم النصارى، الخ.

في تعاليمها وتنظيمها وطقوسها، ويعلمون مثلاً أن الكنائس البروتستانية المنضوية تحت لواء «مجلس الكنائس المسكوني» لم تتفق إلا على أن عيسى «رب» بكل ما تحتمله هذه العبارة من تأويلات عديدة بل متناقضة، وأن أربعة وثلاثين في المائة من الفرنسيين الكاثوليكيين الذين شملهم سبر للآراء أجري سنة 1975م. لا يؤمنون بأن عيسى إله، وأن أربعين في المائة منهم ينكرون أن يكون اليوم حياً حقيقة كما تقول الكنيسة[8]؟، والحال أن تلك هي بعض مظاهر واقع المسيحية، ومن الخطل الحديث عنها أو مخاطبة أتباعها وكأنهم ما زالوا إما ملكيين أو نساطرة أو يعاقبة.

فمن المؤكد أن الفكر اللاهوتي المسيحي ما ينفك يتطور، وأن من العبث مناقشة القول بالأقانيم والأشخاص مثلاً كما لو أنها ما زالت تحتل في واقع ذلك الفكر نفس المكانة التي كانت لها في القديم، إذ هناك اليوم تهميش ملموس للتثليث واحتفاظ به تعبيراً «أدبياً» تاريخياً لا يدل على حقيقة ما يعتقده عامة النصارى، مثلما أن عقيدة التجسد الإلهي في عيسى وأخبار ولادته البتولية وقيامته من بين الأموات وصعوده إلى السماء تواجه صعوبات جمة في فرض نفسها على عقول مسيحيي آخر القرن العشرين[9]. بل إن الدين المسيحي أصبح في الولايات المتحدة الأميركية خاضعاً إلى حد بعيد لقاعدة العرض والطلب التي تسير حسبها الحياة الاقتصادية، فأصبحت تعاليم الكنائس وتنظيماتها تحاول الاستجابة قدر الإمكان لرغبات جمهور «المستهلكين للبضاعة» الروحية

(8) J. Delumeau, Le Christianisme va-t-il mourir?، ص12، وهو ينقل عن La vie catholique عدد 1557، 2 - 8 جويليه 1975.

(9) يقول مثلاً: أ. مالي (A. Malet)، وهو فيلسوف مسيحي ينتمي إلى البروتستانية التحررية: «Pour ma part, je ne crois pas que Jésus soit Dieu au sens où le dit le Concile de Nicée et toute la tradition dogmatique. Il n'est pas la deuxième personne de de la Trinité, il n'est pas Dieu. Il est -ce qui signifie tout autre chose- la révélation de Dieu, c'est -à-dire celui qui a entièrement renoncé à soi pour faire la volonté de Dieu», in Judaïsme, Christianisme, islam. p. 31. وانظر كذلك آراء رجل يعد نفسه من الكاثوليك مثل ج. موريل (G. Morel) في: Questions d'homme: Jésus dans la théorie chrétienne.

والأخلاقية أو النفسانية في نطاق الحياة الخاصة والأسرة، وأزيحت منها العناصر الماورائية التي لا تجد نفس الإقبال، أو كادت[10].

ومن السذاجة أن ندّعي أن المسيحية وحدها عرضة لمثل هذا التحول. فالقوى السوسيولوجية التي أحدثت هذا التغيير تعمل عملها، وإن في بطء وبدرجات متفاوتة حسب الأصناف الاجتماعية، في المجتمعات التي تدين بالإسلام. إن بعض المفاهيم التي كانت لا تثير في الضمير الديني أي مشكل - مفهوم «السماء» مثلاً - قد ثوّرتها المعرفة الحديثة من أساسها، وإن المعلومات التي يتلقاها الطلبة في المعاهد والجامعات عن أصل الإنسان وعن تكوينه البيولوجي وعن التفاعلات الكيميائية التي تتحكم في عمل المخ البشري، وغيرها مما لا يحصى من المعلومات التي ما كانت متوفرة لأسلافنا، لتفرض إعادة النظر في الكثير من المسلّمات المصطبغة بالدين في ذهن عامة المؤمنين، وتحتّم تحديث الفكر الديني حتى يتلاءم مع العصر. وهو طريق محفوف بالمخاطر والمزالق، لكن لا تنفع فيه الخطابة الفارغة ولا كمّ الأفواه ومنع مواجهة الآراء المختلفة بعضها بعضاً[11].

ألا تبدو حينئذ العناية بمثل هذه القضية الحيوية أجدر بأن تصرف الجهود إليها من الاشتغال بالمجادلات الدينية من نوع تلك التي درسناها في بحثنا؟ بلى! ولكن إلى حد ما، فالعناية بها لا يصح أن تكون من طريق واحد وبصفة مباشرة فحسب، ولعل دراسة الجدل الديني وغيره من ميادين الفكر الإسلامي القديم بمناهج حديثة من الأعمال التي من الضروري القيام بها لتحقيق نفس الهدف. ثم أليس ينبغي إلقاء الأضواء على هذا الجانب من التراث وتصفية الحساب معه حتى لا يبقى تعلة للكسل الذهني والخوف من مواجهة المشاكل

(10) انظر في هذا الصدد P. Berger, La religion dans la conscience moderne، ص ص228 - 232 بالخصوص.

(11) لقد وضع كانط (E. Kant) قاعدة يجدر تطبيقها على ما نحن بصدده، ومفادها أنه «إذا أخفيت الصعوبات عمداً أو أبعدت فقط بواسطة مسكّنات فإنها تصبح، طال الزمان أو قصر، أدواء لا علاج لها تفلس العلم بأن تدحرجه في الشك المطلق»، Critique de la raison pratique، ص110.

مهما بدت مستعصية على الحل؟ وعلى كل، فنحن نفضّل كنس الأوساخ من أمام بيوتنا بأنفسنا على أن يتولى غيرنا كنسها فيوشك أن يعثر فيها على جواهر، ولا يبقى لنا سوى الحسرة على إضاعة الفرصة.

وإننا لم نعثر في عملية التنظيف التي قمنا بها على جواهر ذات قيمة فريدة، ولا نقدّر أن الردود على النصارى من الآثار التي تستحق الخلود بصفة خاصة، ولكننا استفدنا من تحليلها عن كثب، وعلاوة على كل النتائج الفرعية والعامة التي استخلصناها، فائدتين خطيرتين على الأقل: فقد نبّهتنا كتب الجدل إلى ما ينبغي طرحه فيها من ناحية، وإلى ما يتعيّن الاحتفاظ به منها من ناحية ثانية. أما ما ينبغي طرحه بالخصوص فاحتقار الطرف المقابل وتشويه آرائه ومحتوى كتبه والحرص على إفحامه عن طريق المنطق الشكلي والبراهين السفسطائية. وأما ما يتعيّن الاحتفاظ به فغائية تلك الردود وهي العناية بالآخر وحب الخير له والسعي إلى معرفة عقائده معرفة دقيقة ومفصّلة والدفاع عما يعتقد أنه الحق، دون التفكير في إكراهه على قبوله. تلك قيم إنسانية لا يسع الباحث التزام الحياد إزاءها، وتتعدى ميدان الجدل الديني الضيق لتشمل العلاقات بين البشر وتدعّم كرامة الإنسان مهما كان لونه وجنسه ومعتقده.

وأخيراً فإن ما يطمح إليه هذا البحث، بإلقاء الأضواء على ميدان كنا نشعر باستمرار أنه مثير بسرعة للحساسيات الشديدة، وأنه في حاجة رغم ذلك إلى أن يتناول بصفة موضوعية، هو المساهمة المتواضعة في إرساء نمط واع من التعامل مع التراث العربي الإسلامي، بحيث يكون حافزاً على الإبداع وعلى تجاوز ذلك التراث الذي أنتجه أناس نختلف عنهم أكثر مما نلتقي بهم في النظرة إلى الكون وفي القيم ومناهج التفكير وفي الظروف التاريخية بمعناها الواسع.

وإذا كانت صبغة الموضوع التأليفية قد فرضت علينا الجمع بين أغراض كثيرة كل واحد منها يصلح ليكون مادة بحث مستقل، فلم نوفها حقها من التحليل وأوجزنا وعمّمنا متى كان التفصيل يبعدنا عن منطق البحث ذاته - وإن كان يقتضيه تشعب المسائل المطروقة -، فلعل عملنا يسهّل على الباحثين التعمق فيها والإحاطة بأبعادها المختلفة ٪.

فهرس انتقائي للمصطلحات(*)

ـ أ ـ

آباء Pères, Patriarches

آني Synchronique

أبرشية Diocèse

أبوّة Paternité (divine)

أبيونيون Ebionites

اتحاد (أقنومي) Conjonction

إحالة Impossibilité

أخروي Eschatologique

أخريغورية Disciples de Grégoire l'Illuminateur

أريوسية Arianisme

أسقف Evêque

أسقفية Evêché, Episcopat

أسلمة Islamisation

أسينيون Esséniens

اشتراك الأسماء والصفات Communication des idiomes

إصلاح Réforme (protestante)

إصلاح مضاد Contre-Réforme (catholique)

اعتباطي Arbitraire

اعتراف Confession

أفخارستيا Eucharistie

أفولنارسطية Apollonaristes

أقنوم (ج أقانيم) Hypostase (s)

أكليروس Clergé

أكليروسي Clérical

ألفاني Millénariste

ألكسائيون Elkasaïtes

أم الله Théotokos

أمثال Paraboles

انبثاق (الروح القدس

(*) أثبتا في هذا الفهرس المصطلحات المستعملة في معنى خاص أو غير المعهودة في تعبير إسلامي مع مقابلها في الفرنسية حتى نرفع ما عسى أن يحصل من اللبس في ذهن القارىء، وأعرضنا عن ذكر ما اعتبرناه معروفاً لشيوعه (لم نذكر مثلاً تأليفيّ بمعنى Synthétique وشاهد بمعنى Témoin أو بمعنى Citation، Texte cité ولم نثبت المصطلحات المشهورة من أمثال توراة، إنجيل، روح القدس، الخ) بينما أوردنا أحيان مصطلحات عربية عديدة لنفس المفهوم (مثلاً: عماد، تعميد، تغطيس في مقبل Baptême).

من الأب والابن) — Procession
انحسار النصرانية — Déchristianisation
إنسان جزئي — Humain particulier
إنسان كلي — Humain Universel
أنطولوجي — Ontologique
أنومية — Anoméisme
أوطاخية — Disciples d'Eutychès
أيقونة — Icône
إيماني — Fidéiste

- ب -

بابوية — Papauté
باطني — Anagogique
بتولة — Virginité
برشان — Espèces (saintes)
برهان الخلف — Démonstration par l'absurde
بطرخ (ج بطارخة) بطرك (ج بطاركة) بطريق، بطريرك — Patriarche (s)
بقايا القديسين — Reliques
بنوّة — Filiation (divine)
بيعة — Synagogue, Eglise
بيلاجيانية — Pélagianisme

- ت -

تأليفي — Syncrétiste
تأنس — Incarnation
تأويل — Interprétation, Herméneutique
تأويلي — Herméneutique, Interprétatif
تبشير — Mission
تتميم — Totalisation
تثليث — Trinité, Trithéisme
تجديف — Blasphème
تجسّد — Incarnation
تجلّ — Transfiguration
تساهلات — Indulgences
تسبيحة الإيمان — Credo
تشبيه — Anthropomorphisme
تشيئة — Chosification
تعبّد — Vénération
تعليم — Prédication
تعميد — Baptême
تغطيس — Baptême
تغطيسي — Boptiste
تفتيش — Inquisition
تقريب — Communion
تقليد — Tradition
تمجيد — Apologie
تمجيدي — Apologétique
تناول — Communion
تنزيه — via remotionis
تنصير — Christianisation
توبة — Pénitence
توحيدي — monothéiste

- ث -

ثالوث — Trinité
ثنوية — Dualistes

- ج -

جاثليق — Catholicos
جاحد — Apostat
جدل — Polémique
جدلي — Polémique, Dialectique
جوهر — Substance

- ح -

حبر — Prêtre, Pontife
حلول — Inhabitaion
حواري (ون) — Apôtre (s)

- خ -

خطيئة أولى — Péché originel

خلاص — Salut
خلقدوني (ون) — Chalcédonien (s)

- د -

دغماتي — Dogmatique
دنح (= غطاس) — Epiphanie
دهري — Matérialiste
دوناتية — Donatisme
دير (ج أديرة وديارات) — Monastère (s)

- ذ -

ذات — Ousia

- ر -

راعوي — Pastoral
راهب — Moine
رؤيا — Apocalypse
رؤيوية — Apocalyptique
رباني — Rabbinique
رجعة — Parousie
رسول — Apôtre
رعائي — Pastoral
رفع — Elévation
رهبانية، رهبنة — Monachisme

- ز -

زماني — Diachronique

- س -

سابليانية — Sabellianisme
سامَ؛ — Ordonner
سامري — Samaritain
سبعينية (توراة) — Septante
سرّ — Mystère, Sacrement
سرّي — Sacramental
سليحي — Apostolique
سنهدرين — Sanhédrin
سنهودس — Synode
سوسينيون — Sociniens
سيمونية — Simonie

- ش -

شاهد — Saint, Martyr
شتات — Disapora
شخص — Personne
شريعة الإيمان — Credo
شعانين — Rameaux
شمّاس — Diacre

- ص -

صابئة — Sabéens
صاحب كرامات — Thaumaturge
صدوقيون — Sadducéens
صعود — Ascension
صلب — Crucifixion
صومعة — Monastère

- ض -

ضرب بالحرم — Excommunication

- ط -

طبيعة — Nature

- ظ -

ظاهرانية — Docétisme

- ع -

عرض (ج أعراض) — Accident
عصمة — Infaillibilité
عقيدة — Dogme, Profession de foi
علم اللاهوت — Théologie
علمنة — Sécularisation

عماد	Baptême
عنصرة	Pentecôte
عودة	Parousie
- غ -	
غفران	Absolution, Rémission des péchés
غنوص	Gnose
غنوصية	Gnosticisme
غيور (ون)	Zélote (s)
- ف -	
فاد	Rédempteur
فداء	Rédemption
فردانيه وجهية	Modalisme
فرضية	Postulat
فريسي (ون)	Phariséen
فصح (يهودي)	Pâque
فصح (مسيحي)	Pâques
فعالية	Force active
- ق -	
قائل بالتبني	Adoptianiste
قائلون بمحنة الأب	Patripassiens
قاعدة إيمانية	Symbole
قانون الإيمان الرسولي	Symbole des Apôtres
قانوني	Canonique
قبدوقيون	Cappadociens
قداس	Messe, Eucharistie
قربان	Eucharistie, Sacrifice
قس، قسيس	Prête
قنوم	Hypostase
قول بالطبيعة الواحدة	Monophysisme
قول بالقوة الواحدة	Monoénergisme
قول بالمشيئة الواحدة	Monothélisme
قولورسية	Cyrilliens, Collyridiens
قيامة	Résurrection
قيصرية - بابوية	Césaropapisme
- ك -	
كاهن	Prêtre
الكتاب المقدس	La Bible
كتابيّ	Biblique
كرازة	Prédication
كلمة	Verbe, Logos
كلّياني	Totalitaire
كنسي	Ecclésiastique
كهنوت	Clergé, Sacerdoce
كهنوتي	Clérical, Sacerdotal
كوسمولوجيا	Cosmologie
كَونَنة	Cosmisation
- ل -	
لا أدرية	Agnosticisme
لاهوت	Divinité
لاهوتي	Théologien, Théologique, Divin
لوليانية	Julianistes
- م -	
مانوية	Manichéisme
مبشر	Missionnaire
متساو في الجوهر	Consubstantiel
متماثلة	Synoptiques
متهيلن	Hellénisé
مثلث (ة)	Trinitaire (s)
المثلث (هرمس)	Trismégiste (Hermès)
مثلنة	Idéalisation
مجادل	Polémiste
مجادلة	Polémique, Controverse
مجمع	Synode, Concile
محنة	Passion
مخلّص	Sauveur
مذبح	Autel

مراتب	Hiérarchie
مرتدّ	Apostat
مرسوم الاتحاد	Hénothique
مرقيونية	Marcionisme
مزمور (ج مزامير)	Psaume (s)
مسبوتيون	Masbothéens
مسرّة	Volonté, Bienbeillance
مسكوني	Oecuménique
مسيحانية	Messianisme
مسيحلوجيا	Christologie
مسيهودي	Judéo-Chrétien
مصادرة	Postulat
مصليانة	Messaliens
مطران	Métropolitain
معرفي	Cognitif
معمدان (يوحنا)	Baptiste (Jean)
مفارق	Transcendant
مفارقة	Transcendance, Dissociation
مقنن	Cononique
مكّابيون	Maccabées
ملكوت	Royaume
ملكية، ملكانية	Melchites
ملوكانية	Monarchianisme
مماحكة	Controverse
منانية	Manichéisme
منحول	Apocryphe
مندائيون	Mandéens
منظومة	Système
مهتد	Converti
مهجر	Diaspora
موحّد (ون)	Unitarien (s)
موريسكيون	Morisques
مونتانية	Montanisme
مونوفيزيون	Monophysites
ميثولوجيا	Mythologie
ميثي	Mythique
- ن -	
ناسوت	Humanité
ناموس	Loi
نساطرة	Nestoriens
نظام رتبي	Hiérarchie
نظر	Spéculation
نعمى	Grâce
نقائض	Antithèses
نوفاتيانية	Novatianisme
- هـ -	
هرطقة	Hérésie
هرطوقي	Hérétique
هلينستي	Hellénistique
همتوسيون	Homéousiens
هوميّون	Homéens
- و -	
والينطية	Valentins
وثني متهوّد (أو متنصّر)	Prosélyte
ولاد (ة)	Génération
«ومن الابن»	Filioque
- ي -	
يعقوبية	Jacobites, Monophysites

قائمة المصادر والمراجع(*)

أ ـ العربية

- كاظم **آل نوح**، رد الشمس على أمير المؤمنين عليه السلام في موطنين في حياة رسول الله وبعده من طرق إخواننا أهل السنة، بغداد، 1955.
- **الأخطل**، شعر، 5 أجزاء في مجلدين، بيروت، 1891 ـ 1925.
- أبو الحسن **الأشعري**، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، جزآن في مجلد واحد، ط. 2، القاهرة، 1389/1969.
- محيي الدين **الأصفهاني**، رسالة أشرف الحديث في شرفَي التوحيد والتثليث، نشرها وترجمها إلى الفرنسية م. ألار (M. Allard) وج. تروپو (G. Troupeau)، (النص العربي ص ص37 ـ 54) مع كلام لنفس المؤلف في العقل والعاقل والمعقول ونتف من قوله في النفس، بيروت، 1962.
- أحمد **أمين**، الإسلام، 3ج، ط. 5، القاهرة، 1375/1956.
- أبو جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين **بن بابويه القمّي**، عيون أخبار الرضا، جزآن، طهران، د. ت.
- عبد الرحمان **باجه جي زاده**، الفارق بين المخلوق والخالق، القاهرة، 1332/1904.

(*) أثبتنا في هذه القائمة المصادر والمراجع التي أحلنا عليها، دون غيرها من الكتب والفصول، ورتبناها ترتيباً أبجدياً دون اعتبار «ابن» و«أبو».

- أبو بكر محمد بن الطيب **الباقلاني**،
   * إعجاز القرآن، القاهرة، 1374/ 1954
   * كتاب التمهيد، ط القاهرة، 1366/ 1947 وط. بيروت، 1957.
- **البحتري**، الديوان،
- ط الجوائب، 1300هـ،
- بيروت، 1385/ 1966،
- القاهرة، 1963 (3ج).
- **البخاري**، صحيح، 9ج، القاهرة، 1345هـ.
- عبد الرحمان **بدوي**،
   * شحصيات قلقة في الإسلام، القاهرة، 1964،
   * شطحات الصوفية، ط. 2، الكويت - بيروت، 1976.
- ك. **بروكلمان**، تاريخ الأدب العربي، 6 أجزاء صدرت، القاهرة، (ج1، ط3، 1974؛ ج2، ط2، 1968؛ ج2، ط. 2، 1969؛ ج4 - 5 - 6، ط. 1، 1975ـ 1976 ـ 1977).
- **سعيد بن بطريق**، (البطريك أفتيشيوس المكنى بـ)، كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق، جزآن، بيروت، 1905 ـ 1909.
- ابن **بطوطة**، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار (رحلة ابن بطوطة)، 2ج، بيروت، 1395/ 1975.
- إسماعيل باشا **البغدادي**،
   * إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، جزآن، استانبول، 1972.
   * هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، استانبول، ج1، 1951، وج2، 1955.
- الخطيب **البغدادي**، تاريخ بغداد، 14ج، بيروت، د.ت.

- عبد القادر **البغدادي**، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، بيروت، 1393/ 1973.
- أبو الحسن **البلاذري**، فتوح البلدان، القاهرة، 1350/ 1932.
- أبو القاسم **البلخي**،
   * باب ذكر المعتزلة من كتاب المقالات، ضمن: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (63 ـ 119)، انظر عبد الجبار.
   * مقتطفات من أوائل الأدلة في رد ابن زرعة، نشرة بولس سباط ضمن «مباحث فلسفية دينية لبعض القدماء من علماء النصرانية»، القاهرة، 1929، ص ص52 ـ 68.
- أبو الريحان **البيروني**،
   * الآثار الباقية عن القرون الخالية، ط. بغداد (د. ت.)، مصورة عن ط. ليبزيخ، 1923.
   * تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيدر أباد، 1377/ 1958.
- عبد الله **الترجمان**، تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، ط. القاهرة، 1895، وط. رومة، 1971م.
- أبو **تمام**، الديوان، 3ج، القاهرة، 1964.
- القاضي أبو علي المحسّن **التنوخي**، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، بغداد، ج1 و2، 1391/ 1971.
- أبو حيان **التوحيدي**،
   * الإمتاع والمؤانسة، 3ج في مجلد واحد، بيروت، د. ت. (مصورة عن ط. القاهرة).
   * البصائر والذخائر، 4ج، دمشق، 1964.
   * (ومسكويه) الهوامل والشوامل، القاهرة، 1951.

- ابن **تيمية**،
  * الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، 4 أجزاء في مجلدين، القاهرة، 1322/ 1905.
  * منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، بيروت، د. ت. (مصورة عن ط. بولاق، 1322/ 1904).
- أبو منصور **الثعالبي**، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، 4 أجزاء في مجلدين، مكة، 1399/ 1979.
- **الثعلبي**، قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس، ط. 4، القاهرة، 1374/ 1954.
- **الجاحظ**،
  * البخلاء، ط. الحاجري، القاهرة، 1958.
  * البيان والتبيين، 4 أجزاء في مجلّدين، القاهرة 1367/ 1948 ـ 1369/ 1950.
  * التربيع والتدوير، ط. پلا، دمشق، 1955.
  * حجج النبوة، ضمن رسائل الجاحظ، نشر السندوبي، القاهرة 1352/ 1933، ص ص117 ـ 154.
  * الحيوان، 7ج، ط. 3، بيروت 1388/ 1969.
  * الرد على النصارى، ضمن ثلاث رسائل لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، نشر يوشع فنكل، القاهرة، ط. 2، 1382هـ، ص ص10 ـ 38.
  * رسائل الجاحظ، ط. هارون، القاهرة، جزآن، 1384/ 1964 و3ج، 1399/ 1979.
  * العثمانية، ط. هارون، القاهرة، 1374/ 1955.
  * في الأخبار وكيف تصح، نشره پلا Pellat في المجلة الآسيوية CCLV (Journal Asiatique)، (1967) 1/ 91 ـ 105، مع ترجمة إلى الفرنسية، ص ص81 ـ 90.

- عبد القاهر **الجرجاني**، الرسالة الشافية، ضمن: ثلاث رسائل في أعجاز القرون، القاهرة، د. ت.
- **جرير**، شرح ديوان، بيروت، د.ت.
- الحاكم **الجشمي**، شرح العيون ضمن: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (انظر عبد الجبار).
- رابح لطفي **جمعة**، بين ابن حزم الأندلسي والإمبراطور البيزنطي نقفور فوقاس، مجلة الفكر، جويلية 1981، 63 ـ 70.
- ش. **جنيبير**، المسيحية، نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، بيروت، د. ت.
- أبو الفرج عبد الرحمان ابن **الجوزي**، نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس، القاهرة، د. ت.
- ج. **جومييروس. اليافي**، المسيح ابن مريم، بيروت، 1966.
- أبو المعالي **الجويني**، إمام الحرمين، شفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل، بيروت، 1968؛ القاهرة، 1979.
- ابن **حجر** العسقلاني، لسان الميزان، 7 أجزاء، ط. 2، بيروت، 1370/ 1971 (مصور عن ط. حيدر أباد، 1329 ـ 1331هـ).
- الطاهر **الحداد**، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس، ط. 2، 1972.
- ابن **حزم**، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 أجزاء في مجلدين، القاهرة، 1321هـ، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني.
- علي إبراهيم **حسن**، التاريخ الإسلامي العام، القاهرة، ط. 2، 1959.
- طه **حسين**، في الشعر الجاهلي، القاهرة، 1926.
- إحسان **حقي**، منوسمرتي، كتاب الهندوس المقدس، دار اليقظة العربية (القاهرة؟)، د. ت.
- هادي حسين **حمود**،

* مؤلفات المسعودي، مجلة «المورد» العراقية الفصلية، المجلد 8، عدد 3، (1399/1979)، 65 ـ 73.
* منهج المسعودي في بحث العقائد والفرق الدينية، رسالة ماجستير مرقونة، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1975.

- د. طريف **الخالدي**، اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي، ضمن: المسيحيون العرب لجورج خضر وآخرين، 129 ـ 147.
- ظفر الإسلام **خان**، التلمود، نشأته وتعاليمه، بيروت، 1972.
- **الخزرجي**، مقامع الصلبان، تونس 1975.

جورج **خضر**.

* لو حكيت مسرى الطفولة، بيروت، 1979.
* (وآخرون)، المسيحيون العرب، بيروت، 1981.

- الدكتور القس حنا جرجس **الخضري**، يسوع والغيورون، مجلة كلية اللاهوت للشرق الأدنى، 111/2 (1980)، ص ص48 ـ 60.
- **الخطابي**، بيان إعجاز القرآن ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.
- عبد الله **الخلائفي**، تحقيق القسم الثاني من الباب الثالث من كتاب الإعلام للقرطبي، شهادة الكفاءة للبحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1981 (مرقونة).
- ابن **خلدون**، المقدمة، ط. مصطفى محمد، القاهرة، د. ت.
- د. محمد أحمد **خلف الله**، الفن القصصي في القرآن الكريم، ط. 4، القاهرة، 1972.
- ابن **خلكان**، وفيات الأعيان، ط. بيروت، 1968 ـ 1972.
- حاجي **خليفة**، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، جزآن، استنبول، 1360/1941 ـ 1362/1943.

- أبو الحسين **الخياط**، كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ط. بيروت، 1957.
- أبو **داود**، السنن، جزآن القاهرة، 1371/1952.
- فخر الدين **الرازي**، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، 32ج في 16 مجلداً، ط. 2، طهران، د. ت.
- **رحمة الله** بن خليل الهندي، إظهار الحق، جزآن في مجلد واحد، القاهرة، 1384/1964.
- **رد على النصارى** مجهول المؤلف والعنوان، نشره D. Sourdel بعنوان: Un pamphlet musulman anonyme d'époque abbaside contre lse chrétiens في R.E.I (1966) ص ص27 ـ 33 مع مقدمة (1 ـ 12) وترجمة إلى الفرنسية (13 ـ 26).
- **رسائل** إخوان الصفاء 4ج، القاهرة، 1347/1928؛ بيروت، 1377/1957.
- أسد **رستم**، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، 3 أجزاء، بيروت، 1958.
- ابن **رسته**، الأعلاق النفيسة، ليدن، 1891م.
- ابن **رشد**، تلخيص كتاب الجدل، القاهرة، 1979.
- محمد رشيد **رضا**، انظر: عبده (محمد).
- **الرماني**، النكت في إعجاز القرآن ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.
- ظهير الدين **الروذراوري**، ذي كتاب تجارب الأمم (لمسكويه)، القاهرة، 1334/1916.
- محمود **أبو رية**، دين الله واحد على ألسنة جميع الرسل، ط. القاهرة، 1970.
- خير الدين **الزركلي**، الأعلام، 10ج + مستدركان وقسمان للمخطوط والصور، ط. 3، بيروت، 1389/1969 ـ 1390/1970.
- محمد **أبو زهرة**، محاضرات في النصرانية، القاهرة، ط. 3، 1381/1961.

- **السبكي**، طبقات الشافعية، 6 أجزاء، القاهرة، 1324هـ.
- **سبينوزا**، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، القاهرة، 1971.
- فؤاد **سزكين**، تاريخ التراث العربي، م1، ج1، القاهرة، 1971.
- ابن **سعد**، الطبقات، 8ج، بيروت، 1376/ 1957 ـ 1377/ 1958.
- نوال **السعداوي**، المرأة والجنس، 2: الأنثى هي الأصل، بيروت، 1974.
- أبو الفضل المالكي **السعودي**، المنتخب الجليل في تخجيل من حرّف الإنجيل، ليدن، 1980م.
- د. أحمد حجازي **السقا**،
  * أقانيم النصارى، القاهرة، 1397/ 1977.
  * نبوءات عن محمد في الكتاب المقدس، القاهرة، 1398/ 1978.
- يحيى بن **سلام**، التصاريف، تونس، 1979.
- **الشابشتي**، الديارات، بغداد، ط3، 1386/ 1966.
- أحمد **شحلان**، مفهوم الأمية في القرآن، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس (الرباط)، عدد 1 (1977)، ص ص 103 ـ 125.
- عبد المجيد **الشرفي**،
  * الإسلام والعنف، ضمن أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي عن الضمير المسيحي والضمير الإسلامي في مواجهتهما لتحديات النمو، تونس 1976، ص ص187 ـ 502.
  * الحركة التبشيرية في تونس في القرن التاسع عشر، حوليات الجامعة التونسية، العدد الثامن (1971)، ص ص131 ـ 156.
  * المسيحية في تفسير الطبري، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، عدد 58 ـ 59 (1979)، ص ص53 ـ 96.

- د. أحمد **شلبي**، مقارنة الأديان، المسيحية، القاهرة، ط3، 1967.
- **الشهرستاني**، الملل والنحل، 3 أجزاء في مجلد، القاهرة، 1387/ 1968.
- لويس **شيخو**، النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، جزآن، بيروت، 1902 ـ 1923.
- أبو الحسين هلال بن المحسن **الصابي**، التاريخ، نشر الجزء الثامن منه في ذيل تجارب الأمم لمسكويه، ج4، ص ص333 ـ 460، القاهرة، 1337/ 1919.
- صبحي **الصالح**، علوم الحديث ومصطلحه، بيروت، 1965.
- حمادي **صمود**، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، (مشروع قراءة)، تونس، 1981.
- عباس بن علي ابن أبي عمرو **الصنعاني**، الرسالة العسجدية في المعاني المؤيدية، ليبيا ـ تونس 1396/ 1976.
- محمد **الطالبي**، تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، تونس، 1968.
- علي بن ربّن **الطبري**،
  * الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد ﷺ، ط. منغانا، القاهرة، 1342/ 1923، والطبعة المصورة عنها، تونس ـ بيروت، د.ت. (1974؟)، وط. بيروت 1393/ 1973، و1397/ 1977.
  * الرد على النصارى، نشره الأبوان خليفة وكوتشك، بيروت، 1959.
  * فردوس الحكمة، نشره الصديقي سنة 1928.
- أبو جعفر محمد بن جرير **الطبري**،
  * تاريخ الرسل والملوك، القاهرة، ط. 2، 1387/ 1967 ـ 1976، 11ج (الجزء 11 يحتوي على ذيول تاريخ الطبري وهي:
    1 ـ صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي.

2 - تكملة تاريخ الطبري لمحمد بن عبد الملك الهمذاني.

3 - المنتخب من كتاب ذيل المذيل لمحمد بن جرير الطبري.

* جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، القاهرة، 1373/ 1954 - 1377/ 1957، 30ج في 12م.

- أبو الحسن **العامري**،

* كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، القاهرة، 1967.

- كتاب السعادة والإسعاد، طهران، 1957 - 1958.

- عبد الرحيم **العباسي**، ، معاهد التنصيص، بولاق، 1264هـ.

محمد فؤاد **عبد الباقي**، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، د.ت.

- **عبد الجبار** بن أحمد الهمذاني،

* تثبيت دلائل النبوة، بيروت 1386/ 1966.

* تنزيه القرآن عن المطاعن، بيروت، د.ت

* شرح الأصول الخمسة، القاهرة، 1384/ 1965.

* فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تونس، 1393/ 1974، مع باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين للبلخي والطبقتين 11 و12 من شرح العيون للحاكم الجشمي.

* المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج5، القاهرة، 1965، ج15، القاهرة، 1385/ 1965 وج16، القاهرة، 1380/ 1760.

- منصور حسين **عبد العزيز**، دعوة الحق أو الحقيقة بين المسيحية والإسلام، ط. 2، الإسكندرية، 1972.

- محمد **عبده** ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، 12ج، القاهرة، 1959.

- ابن **العبري**، تاريخ مختصر الدول، بيروت 1958.

- عبد الكريم **عثمان**، قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، بيروت، 1387/ 1967.

- يحيى بن **عدي**، تبيين غلط محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق (خ).

- ابن **عساكر**، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، بيروت، 1399/ 1979.

- أبو العلاء **عفيفي**، نظريات الإسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد، 1934، (المجلد الثاني - العدد الأول)، ص ص33 - 75.

عبد الله **العلمي**، كتاب سلاسل المناظرة الإسلامية النصرانية بين شيخ وقسيس، د. م.، 1390/ 1970.

- سيد **عويس**، الخلود في التراث الثقافي المصري، القاهرة، 1966.

- لويس **غرديه** وج. **قنواتي**، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، 3 أجزاء، بيروت، 1967 - 1969 (ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر).

- أبو حامد **الغزالي**، الرد الجميل لإلٰهية عيسى بصريح الإنجيل، باريس، 1939.

- أبو نصر **الفارابي**، كتاب الملّة، ونصوص أخرى، بيروت، 1968.

- **الفيروزآبادي**، القاموس المحيط، 4 أجزاء، ط. بيروت د. ت. (مصورة عن ط. الحلبي، القاهرة، 1371/ 1952).

- **القاسم** بن إبراهيم الحسني،

* الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، نشره M. Guidi تحت عنوان: La lotta fra l'islam e il manicheismo, un libro di ibn al Muqaffà contre il Corano confutato da al-Qásim b. Ibrahim، رومة، 1927.

* الرد على النصارى، نشره I. Di Matteo في R.S.O، 9، (1921 - 1922) ص ص 304 - 331 مع مقدمة (301 - 304) وترجمة إلى الإيطالية (332 - 364).

- **قاموس** الكتاب المقدس، أصدره مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، ط. 2، بيروت، 1971.
- **ابن قتيبة**، المعارف، القاهرة، 1960.
- **القرآن** الكريم، ط. القاهرة، 1968، (رواية حفص).
- **القرآن**، نظرة عصرية جديدة، لمجموعة من المؤلفين، بيروت، 1972.
- شهاب الدين أحمد بن إدريس **القرافي**، الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، طبع على هامش الفارق لباجه جي زاده، القاهرة، 1332/1904، ص ص2 ـ 265.
- يعقوب **القرقساني**، الأنوار والمراقب، 5 أجزاء، نيويورك، 1939 ـ 1943.
- جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف **القفطي**،
  * إنباه الرواة على أنباه النحاة، 3ج، القاهرة، 1369 ـ 1374هـ.
  * تاريخ الحكماء، ط. القاهرة وبغداد، د. ت.، مصورة عن ط. ليبريخ، 1903.
- ج **قنواتي**، انظر ل. غرديه.
- ابن **قيم** الجوزية،
  * أحكام أهل الذمة، جزآن، دمشق، 1381/1961.
  * هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، طبع على هامش الفارق بين المخلوق والخالق لباجه جي زاده، القاهرة، 1332/1904، ص ص 265 ـ 408 و2 ـ 119 من ذيل الفارق. وطبعته الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1396هـ.
- **الكتاب** المقدس، بيروت، 1960.
- عمر رضا **كحالة**، معجم المؤلفين، 15ج، دمشق 1376/1957 ـ 1381/1961.
- **كريستنسن**، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب، القاهرة، 1957.

- **الكسائي**، قصص الأنبياء، القاهرة، د. ت.
- عبد المسيح بن إسحاق **الكندي**، رسالة الكندي إلى الهاشمي يرد بها عليه ويدعوه إلى النصرانية، لندن، 1885، ص ص38 ـ 270.
- أبو يوسف يعقوب بن إسحاق **الكندي**، مقالة في الرد على النصارى في: Un traité de Yahya b. Adi, Défense du dogme de la trinité contre les objections d'El-Kindi, texte arabe publié pour la 1re fois et traduit par A. Périer, in Revue de l'Orient chrétien, 3e série, T. II (XXII) (1920-21), n° 1 pp. 3-21.
- أبو منصور **الماتريدي**، كتاب التوحيد، بيروت، 1970.
- **المؤيد** في الدين هبة الله الشيرازي داعي الدعاة، المجالس المؤيدية، المائة الأولى، بيروت، د. ت. (1974؟).
- آدم **متز**، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، جزآن، القاهرة، ط. 3، 1377/1957.
- **المتنبي**، الديوان، القاهرة، 1363/1944.
- مصطفى **محمود**، القرآن محاولة لفهم عصري، ط. 2، بيروت، 1970.
- محمد بن محمد بن **مخلوف**، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، بيروت، د. ت. (مصورة عن ط. القاهرة، 1349هـ).
- سفر **المزامير**، نقله إلى العربية محمد الصادق حسين بالاشتراك مع الأب س. دي بوركي الدومنكي، دار السلام، القاهرة، 1961.
- أبو الحسن علي بن الحسين **المسعودي**،
  * التنبيه والإشراف، ليدن، 1894م.
  * مروج الذهب ومعادن الجوهر، 4 أجزاء، القاهرة، ط. 4، 1384/1964.
- **مسكويه**، أبو علي أحمد بن محمد.
  * تجارب الأمم، جزآن، القاهرة 1332/1914 ـ 1333/1915، ويحتوي

الجزء الثالث منه، القاهرة 1334/1916، على ذيل كتاب تجارب الأمم للروذراوري وقطعة من تاريخ هلال **الصابي**.

* انظر التوحيدي.

- أبو العلاء **المعري**، رسالة الغفران، القاهرة، د. ت. (سلسلة ذخائر العرب، 4).
- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد البشاري **المقدسي**، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط. 2، ليدن، 1906م.
- المطهّر بن طاهر **المقدسي**، البدء والتاريخ، 6 أجزاء، باريس، 1899 ـ 1910.
- **المقريزي**، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، جزآن، بغداد، د. ت. مصورة عن الطبعة الأولى، بولاق، 1270هـ.
- عبد الله بن **المقفع**، كليلة ودمنة، تونس 1369هـ.
- عمر **الملاحويش**، تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية، بغداد، 1972.
- **الملتقى** الإسلامي المسيحي، الضمير المسيحي والضمير الإسلامي في مواجهتهما لتحديات النمو، تونس 1976.
- **الملتقى** الإسلامي المسيحي الثاني، معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما، تونس، 1980.
- **المنتقى** من كتاب الرهبان، نشره صلاح الدين المنجد في مجلة MIDEO، 3 (1956) ص ص349 ـ 358 بعنوان: Morceaux choisis du livre des moines.
- أبو سليمان **المنطقي**، كلام في مبادىء الموجودات ومراتب قواها والأوصاف التي توصف الذات الأولى بها وعلى أي وجه وصفتها النصارى بالتوحيد والكثرة والجوهرية والأقنومية، نشر G. Troupeau في Pensiamento، 25، 267 ـ 270.

- ج **مونان**، مفاتيح الألسنية، تعريب الطيب البكوش، تونس، 1981.
- **الناشىء** الأكبر، مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، بيروت، 1971.
- مالك **بن نبي**، الظاهرة القرآنية، بيروت، د.ت.
- الأب رفائيل **نخلة** اليسوعي، أربعة آلاف مثل، للوعاظ وأساتذة التعليم المسيحي وللعائلات، 4 أجزاء، ط. 2، بيروت، 1962 ـ 1966.
- ابن **النديم**، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، ط. طهران، 1391/1971.
- أبو البركات **النسفي**، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، القاهرة، 1381/1962.
- القاضي **النعمان**، دعائم الإسلام، وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام، ج1، ط، 3، القاهرة، 1389/1969؛ ج2، ط. 2، القاهرة، 1385/1965.
- ميخائيل **نعيمة**، من وحي المسيح، بيروت، 1974.
- غازي **النقاش**، بكر بن النطاح، حياته وشعره، المورد، م5، عدد 3، (1976)، 161 ـ 188.
- أبو الحسين أحمد بن الحسين بن هارون **الهاروني** الحسني الزيدي، إثبات نبوة النبي ﷺ، بيروت، د.ت.
- عبد الله بن إسماعيل **الهاشمي**، رسالة الهاشمي إلى الكندي يدعوه بها إلى الإسلام، لندن، 1885، ص ص2 ـ 37.
- أبو محمد عبد الملك ابن **هشام**، سيرة النبي ﷺ، 4ج، القاهرة، 1356/1937.
- بديع الزمان **الهمذاني**، المقامات، ط. الجوائب، 1298هـ.
- م. **وات**، محمد في المدينة، بيروت، د. ت.
- أبو الحسن علي بن أحمد **الواحدي** النيسابوري، أسباب النزول، بيروت، 1398/1978.

- **اليافي** (س.)، انظر جومبير (ج).
- **ياقوت**، معجم الأدباء، ط. أحمد فريد رفاعي، 20ج في 10م، القاهرة، 1355/1936 ـ 1357/1938.
- القاضي أبو يوسف **يعقوب**، كتاب الخراج، القاهرة، ط. 4، 1392هـ.
- أحمد بن أبي يعقوب، **اليعقوبي**، تاريخ، جزآن، بيروت، 1379/1960.

ب ـ الأعجمية

- M. **Abdesselem**, Le Thème de la mort dans la poésie arabe, Tunis 1977.
- A. **Abel**.
  * L'apologie d'Al-Kindi et sa place dans la polémique Islamo-chrétienne, in Academia Nazionale dei Lincei, 365 (1964) No 62, PP. 501-523
  * Le Chapitre sur le christianisme dans le Tamhid d'al-Baqillani, in Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris, 1962, I, PP 1-11.
  * Le Chapitre CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène, son inauthenticité, in S.I., (1963), 5-25.
  * LA réfulation des 3 sectes chrétiennes d'Abu- Isa-al-Warraq, Bruxelles, polycopié, LXIX pages (Intr.) 3p (notes) 68 p.(Texte et trad. du Traité de l'Union et de l'Incarnation).
- E. **Aegerter**, Les grandes religions, Paris, 1950.
- P. J. **Alexander**, The Patriarch Nicephours of Constantinople Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire, Oxford, 1958.
- M-Th. **D'Alverny**, Deux traductions latines du Coran au M.A., in Archives d'histoire doctrinale, XXII (1947), 87-96.
- G. C. **Anawati**.
  * La notion de «péché originel» existe-t-elle dans l'Islam?, in S.I., XXXI (1970), PP. 29-40.
  * Polémique, apologie et dialogue Islamo-chrétien. Positions classiques et positions contemporaines, in Euntes Docete, Rome, 22 (1969), pp. 375-451.
- M. M. **Anawati**, voir L. Gardet.
- Tor **Andræ**.
  * Mahomet, sa vie et sa doctrine, Paris, 1945.
  * Les origines de l'Islam et le Christianisme, Pairs 1955.
- M. **Arkoun**.
  * Comment lire le Coran?, Introduction à la traduction du Coran par Kasimirski, Paris, 1970.

  * Essais sur la pensée Islamique, Paris, 1973.
  * et autres: L'étrange et le mervellieux dans l'Islam médiéval, Paris, 1978.
- R. **Arnaldez**, Jésus fils de Marie, prophète de l'Islam, Paris, 1980.
- **Aspects** du Judéo-Christianisme, (M. Simon et autres), Colloque de Strasbourg, Paris, 1965.
- Paul **Aubin**, Dieu: Père, Fils, Esprit, Pourquoi les chrétiens parlent de Trinité, Paris, 1975.
- J. P. **Audel** La Didaché, Instructions des Apôtres, Paris, 1957.
- Saint **Augustin**, Les confessions, Paris, 1964.
- H. **Bacht**, voir A. **Grillmeier**.
- D. **Baldi**, voir P. **Lemaire**.
- G. **Bardy**.
  * Paul De Samosate, étude historique, 2e ed. Louvain, 1929.
  * La question des langues dans l'Eglise ancienne, I, Paris, 1948.
  * Recherches sur Lucien d'Antioche et son école, Paris, 1936.
- C. K. **Barret**, The Gospel according to S. John, London, 1955.
- A. **Benoit**, Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie, Paris 1960.
- P. **Benoit** et M. E. **Boismard**, Synopse des quarte évangiles en français, avec parallèles des apocryphes et des pères, Paris, 2e éd. 1973.
- A. **Benoit**, voir M. Simon.
- Peter **Berger**, La religion dans la conscience moderne, Paris 2e éd. 1973.
- La **Bible**.
  * La Bible de Jérusalem, Paris, 1961.
  * Traduction œcuménique de la Bible (T.O.B) A. T. Paris, 1975, N.T. Paris, 1977 (1 ère éd. 1972).
- La **Bible** apocrphe, Evangiles apocryphes, Textes choisis et présentés par Daniel-Rops, et F. Amiot, Paris, 1975.
- R. **Blachère**.
  * Le Coran, traduction nouvelle, Paris, 1949-50, 2 vol.
  * Inroduction au Coran, Paris, 1959.
- M. **Black**, The Patristic Account of Jewish Sectarianism, in Bulletin of John Ryland Library, 41, (1959), pp. 285-303.
- E. C. **Blackmann**, Marcion and his Influence, London, 1948.
- M. E, **Boismard**, voir P. Benoit.
- J. **Bonsirven**, Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus- Christ, Paris, 1935.
- Ali **Bouamama**, La littérature polémique musulmane contre le Christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIè siècle, Thése de Doctorat ès lettres, Strasbourg, 1976 (dactylographiée) avec édition et trad. des 2 premières parties de l'I'lâm d'al-Qurtubi.
- A. **Bouhdiba**, Islam et Sexualité, Thèse dactylographiée (Pubilée aux P.U.F. à Paris, 1975, sous le titre: La Sexualité en Islam).

- N.M.D.R. **Boulet**, Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines, Paris, 1953.
- M. **Bouyges**.
  * Aliy ibn Rabban a-Tabariy, in Der Islam, Leipzig, T. XXXII (1934), 120-212.
  * Nos information sur Ali... at-Tabariy, in M.U.S.J., T. 28, Fasc. 4 (1949-50) pp 69-114 (Tiré à part).
- S.G.F. **Brandon**, Jésus and the Zealots, A study of the political factor in primitive christianity, Manchester, 1967.
- R. **Braun**, «Deus Christianorum»: Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, Paris, 1962.
- C. **Brockelmann**, Geschichte der arabischen Litteratur, (G.A.L) 2v., Weimar et Berlin, 1898-1902; Supplement Band, 3v., Leiden, 1937-1942.
- Emil **Brunner**, Dogmatics, Vol. 1: The christian Doctrine of God, trans. Olive Whyon, London, 1949.
- R. **Brunschvig**, Simples remarques négatives sur le vocabulaire du Coran, in S.I., V, (1965) pp. 1-32.
- R. **Bultmann**.
  * Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques, Paris 1969
  * Jésus: mythologie et démythologisation (Préface de P. Ricœur), Paris, 1968.
- Cl. **Cahen**.
  * L'Islam, des origines au début de l'empire ottoman, Paris, 1970.
  * Note sur l'accueil des chrétiens d'Orient à l'Islam, in R.H.R.I (1964).
- Hans von **Campenhausen**.
  * Les Pères grecs, Paris, 1969.
  * Les Pères latins, Paris, 1969.
- J. **Carcopino**, Etudes d'histoire chrétienne: les fouilles de St Pierre et la Tradition, Paris, 1963 (nouvelle éd. augmentée).
- Louis **Cardaillac**, Morisques et chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640), Paris, 1977.
- R. **Caspar**,
  * et J. M. **Gaudeul**, Textes de la tradition musulmane concernant le tahrif (falsification) des Ecritures, in Islamo christiana, 6 (1980) pp. 61-104.
  * Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le Calife al-Mahdi (IIe/VIIIè siècle) «Mohammed a suivi la voie des prophètes», in Islamo christiana, 3 (1977) 107-175.
- Enrico **Cerulli**, Le Calife Abd ar-Rahmân III de Cordoue et le martyr Pélage, dans un poème de Hrotsvitha in S.I. XXXII, (1970), 69-76.
- A. **Charfi**.
  * Bibliographie du dialogue Islamo-chrétien, Les auteurs musulmans, in

Islamochristiana, 1 (1975), 142-152; 2 (1976), 190-194, 196-201; 4 (1978), 249-260.
  * La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes, in Islamochristiana, 8 (1982) pp. 57-67.
- Maryse **Choisy**, Moïse, Genève, 1966.
- J. **Colson**, Les fonctions ecclésiales aux 2 premiers siècles, Bruges-Paris, 1956.
- J. **Corbon**, L'Eglise des Arabes, Paris, 1977.
- V. **Corwin**, Sant Ignatius and Christianity in Antioch, New Haven, 1960.
- P. **Courcelle**, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques, Paris, 1948.
- Hugues **Cousin**, Le prophète assassiné, Paris, 2e éd., 1978. (1 ère éd. 1976).
- O. **Cullmann**,
  * Les premières confessions de foi chrétiennes, 2e éd., Paris, 1948. (1 ère éd., 1943).
  * Christologie du Nouveau Testament, Neuchâtel- Paris, 1966.
  * Dieu et César, Paris, 1956.
- R. **Dagorn**, Le document almohade de Poblet, in Les Cahiers de Tunisie, T. 23, 91-92, (1975), pp. 69-90. (Cf. Islch., 7 (1981), 147-166).
- N. **Daniel**, Islam and the West, The making of an image. Edimburgh Univ. Press, 1960.
- J. **Daniélou**
  * Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme, Paris, 1957.
  * Origène, Paris, 1948.
- J. **Decarreaux**, Les moines et la civilisation en occident. Des invasions à Charlemagne, Paris, 1962.
- F. **Decret**, Mani et la tradtion manichéenne, Paris, 1974.
- P. **Devillard**, al-Qurtubi, Thèse de 3e cycle à Aix en Provence, 1970, (dactylographiée).
- M. de **Diéguez**, L'idole monothéiste, Paris 1981.
- Jean **Delumeau**
  * Le Christianisme va-t-il mourir? Paris, 1978.
  * Naissance et affirmation de la Réforme, Coll. Nouvelle Cilo, 3è éd., Paris 1973.
- M. G. - **Demombynes**, Mahomet, Paris, 2e éd., 1969.
- Edouard **Dhorme**, Les religions de Babylonie et d'Assyrie; René Dussaud, Les religions des Hittites, des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens, Paris, 2e éd., 1949.
- **Dictionnaire** d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, Paris, 17 T., 1907-1953.
- **Dictionnaire** de la Bible (F. Vigouroux), Paris, 1895-1912.
- **Dictionnaire** de spiritualité, Paris, T.V. (1962).
- **Dictionnaire** de Théologie catholique, 15 vol., Paris, 1903-1974.

- H. **Djaït**, La personnalité et le devenir arabo-Islamiques, Paris, 1974.
- **Dostoievski**, Les frères Karamazov, 2t, Paris, 1977.
- A. **Ducellier**, Le Miroir de l'Islam, Musulmans et chrétiens d'Orient au M. A. (VIIe- XIe s.), Paris, 1971.
- A. **Dupont- Sommer**, Les Ecrits Esséniens découverts près de la Mer Morte, Paris, 4è éd., 1980.
- Ch. **Duquoc**
  * Dieu différent, Paris, 1977.
  * Jésus Homme libre, Paris, 1974.
- R. **Dussaud**, voir E. Dhorme.
- F. **Dvornik**, Histoire des conciles, de Nicée à Vatican II., Paris, 1966.
- M. **Eliade**
  * Cosmos and History, New York, 1959
  * La nostalgie des origines, Paris, 1978.
  * Le Yoga, Paris, 1977.
- M. **Elze** , Tatian und seine Theology, Gottingen, 1960
- **Encyclopédie** de l'Islam (E. I.), 1 ère éd , 4 vol Leiden, 1913 et suiv., 2e éd , 4 vol. parus, Leiden, 1954 et suiv.
- **Encyclopædia** Universalis, 20 v., Paris, 1975.
- Raymond **Etaix**, Sermon inédit de Saint Augustin sur la circoncision, in Revue des Etudes Augustiniennes, XXVI, 1-2 (1980), pp 62-87
- **Eusèbe**, Histoire écclésiatique, éd. et trad. fr. de G. Bardy, Coll. Sources Chrètiennes, 4 vol. Paris, 1952-1960.
- A. **Fattal**, Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam, Beyrouth, 1958.
- E. de **Faye**, Origène, 3 v., Paris, 1923-1930.
- **Fazlur** Rahman
  * Islam, London, 1966.
  * Pre-foundations of the muslim Community in Mecca, in S.I., XLIII, (1976), 5-24.
- H. **Feki**, Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme fatimide, Tunis, 1978.
- J. **Ferguson**, Pelagius, a Historical and Theological Study, Cambridge, 1956.
- A. **Ferré**, L'historien al-Yaqubi et les Evangiles, in Islamochristiana, 3 (1977), 65-83.
- A.J. **Festugière**, Les moines d'Orient, Paris, 1961.
- J.M. **Fiey**
  * Chrétiens syriaques sous les Abbassides, surtout à Bagdad, 749-1258, Louvain, 1980.
  * Communautés syriaques en Iran et Iraq des origines à 1552, London, 1979.
  * Jalons pour une histoire de l'Eglise en iraq, Louvain, 1970.

- J.P. **Foucher**, Préface à Chrétien de Troyes, Romans de la Table ronde, Paris, 1975.
- Jean **François**, De la Genèse à l'Apocalypse, Le Langage métaphysique et symbolique de la Bible, Paris, 1976.
- W.H.C. **Frend**, The Donatist Church, a Movement of Protest in Roman North Africa, Oxford, 1952.
- C. T. **Fritsch**, The Qumran community, New-York, 1956.
- E. **Fritsch**, Islam und Christentum im Mittelalter, Breslau, 1930.
- L. **Gardet** et M.M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane, Paris, 1948.
- J.M. **Gaudeul**, voir R. Caspar.
- S. **Giet**, Hermas et les Pasteurs, Paris, 1963.
- Daniel **Gimaret**, Matériaux pour une bibliographie des Gubbai, in J.A., T. CCLXIV, Année 1976, pp. 227-332.
- E. R. **Goodenough**, The Theology of Justin Martyr, Iéna, 1923.
- G **Graf**, Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur, (G.C.A.L) 5 T., Cité du Vatican, 1944-1953.
- **Grand** Larousse encyclopédique, 10 vol., Paris, 1964.
- R M. **Grant**
  * La formation du Nouveau Testament, Paris, 1969.
  * Gnosticism and Early christianity, New-York, 1959. Trad. fr: La gnose et les origines chrétiennes, Paris, 1964.
  * The Mystery of Marriage in the gospel of Philip, in Virgile Christiane Amsterdam, 15 (1961) pp. 129-141.
- H. **Grégoire**, avec la collaboration de P. Orgels, J. Moreau et A. Maricq, Les persécutions dans l'Empire romain, 2e éd., revue et augmentée, Bruxelles, 1964.
- A. **Grillmeier**, Christ in Christian Tradition, New-York, 1965. Trad. fr. Le Christ dans la tradtion chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451), Paris, 1973.
- A. **Grillmeier**, H. **Bacht**, Das Konzil Von Chalkedon, Geschicthe und gegenwart, 2v., 3 éd. 1962 (1 re éd. 1951-1953).
- B. **Groult**, Ainsi soit-elle!, Paris, 1975.
- Ch. **Guignebert**, Jésus, Paris, 1969. (1 re éd. 1933).
- J. **Guitton**, Jésus, Paris, 1956.
- Boubakeur **Hamza**, Le Coran, Traduction nouvelle et commentaires, 2v., Paris, 1972.
- R.P.C. **Hanson**, Allegory and Event. a Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretaion of Scripture, London, 1959.
- M. **Hayek**
  * Les Arabes ou le Baptême des larmes, Paris, 1972.

* Le Mystère d'Ismaël, Paris, 1964.
- J. **Hick**, A Recent Development Within Christian Monotheism, (texte dactylographié).
- **Histoire** anonyme de la première croisade, Ed. Bréhier, Paris, 1924.
- **Histoire** de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours, publiée sous la direction de A. Flische et V. Martin, Bloud et Gay.
  * T. I: L'église primitive, 1941.
  * T. II: De la fin du 2e s. à la paix constantinienne, 1946.
  * T. III: De la paix constantinienne à la mort de Théodose, 1939.
  * T. IV: De la mort de Théodose á l'élecion de Grégoire Le Grand, 1939.
  * T. V: Grégoire le Grand, les Etats barbares et la conquête arabe, 1947.
- **Histoire** nestorienne inédite (Chronique de Séert), éd. et trad. par A. Scher in Patrologia Orientalis:.
  * I, 1, T. IV, 211-313.
  * I, 2, V, 217-344.
  * II, 1, T. VII, 93-203.
  * II, 2, T. XVIII, 433-640.
- **Histoire** des religions (Encyclopédie de la Pléiade), T. II, Formation des religions universelles et les religions du salut dans le monde méditerranéen et le Proche Orient, Paris, 1972.
- **Introduction** à la Bible, sous la Direction de A. Robert et A. Feuillet, T. II, Le Nouveau Testament, Tournai, 1959.
- Fehmi **Jadaane**, La philosophie de Sijistani, in S.I., XXXIII (1971), 67-95.
- J. **Jeremias**, Théologie du Nouveau Testament, T. 1: La prédication de Jésus. Paris, 1973.
- **Judaïsme**, Christianisme, Islam, Ecriture, Traditions-Pratiques Sociales, Actes de la rencontre organisée sur ce thème à Sénanque en 1977, publiés par la Fondation d'Hauvillers et l'Association des Amis de Sénanque en 1979.
- E. **Kant**, Critique de la raison pratique, Paris, 7è éd. 1967.
- J.N.D. **Kelly**, Early christian Creeds, London, 1950.
- A-Th. **Khoury**
  * LA controverse byzantine avec l'Islam, in Foi et vie, Cahiers d'Etudes Chrétiennes Orientales, VII, (1969) no 1, pp 8-69.
  * Polémique byzantine avec l'Islam, 8è- 13é s., Leiden, 2è tirage, 1972.
  * Les Théologiens byzantins et l'Islam, Textes et auteurs (VIIIè-XIIIè s.), 2è tirage, Louvain-Paris, 1969.
- Paul **Khoury**, Jean Damascène et l'Islam, in P.O.C., 7 (1957), 44-63; 3 (1958), 313-339.
- R. - G. **Khoury**
  * Quelques réflexions sur les citations de la Bible dans les premières générations Islamiques du 1 er et du 2é siècles de l'hégire, in B.E.O., T.

XXIX (1977) pp. 269-278.
  * Wahb B. Munabbih, Wiesbaden, 1972.
- J. **Knox**, Marcion and the New Testament, Chicago, 1942.
- P. **Kraux**, Beiträge zur Islamischen Ketzer-geschichte, in R.S.O., XIV (19933), 355-341.
- H. **Küng**, Infaillible? Paris, 1971.
- A. M. **Labonnardière**, voir H. I. Marrou.
- P. de **Labriolle**.
  * La crise montaniste, Paris, 1913.
  * La réaction païenne, Etude sur la polémique antichrétienne du 1 er au VIè s., 5 éd. Paris, 1942.
- M. **Laistner**, Thought and Letters in Western Europe AD 500-900 2e éd., London, 1957.
- H. **Lammens**, A propos d'un colloque entre le patriarche jacobite Jean 1 er et 'Amr b. al-'ASI, in J.A., T.XIII (1919), 97-100.
- Geoffrey **Lampe**, God as Spirit, Oxford, 1977.
- A. **Lassus**, Sanctuaires chrétiens de Syrie, Paris, 1947.
- K S. **Latourette**, A. History of the Expansion of Christianity, T. I.: The first five Centuries, New York, 1937.
- Hava **Lazarus** - Yafeh.
  * Etude sur la polémique Islamo-chrétienne; Qui était l'auteur de al Radd... attribué à Gazzali?, in R.E.L., 37 (1969), 219-238.
  * Studies in Ghazzali, The Hebrew University, 1975.
- G. **Lecomte**, Les citations de l'Ancien et du N. Testament dans l'œuvre d'ibn Qutayba, in Arabica, T,V (1958) pp. 43-46.
- P. **Lemaire**, et D. **Baldi**, Atlas biblique: histoire et géographie de la Palestine, Louvain, 1960.
- A. **Loizy**.
  * Choses passées, Paris, 1913.
  * La consolation d'Israël, Pais, 1927.
  * Le Mandéisme et les origines chrétiennes, Paris, 1934.
  * Les origines du N.T. Paris, 1936.
- W. **Madelung**, Der Imam al-Qâsim ibn Ibrahim und die glaubens lehre der Zaiditen, Berlin, 1965.
- Amar **Mahjoubi**, Nouveau témoignage épigraphique sur la communauté chrétienne de Kairouan au XIe siècle, in Africa, I (1966) 85-96.
- A. **Mandouze**, Encore le donatisme, in L'Antiqueité classique, Louvain 29 (1960) pp. 61-107.
- T. W. **Manson**, The Church's Ministry, London, 1948.
- D. S. **Margoliouth**, On «The Book of Religion and Empire» by 'Ali b. Rabban

Al-Tabari, *in* The proceedings of the British Academy, London, Vol. XVI, (1930), V, 165.
- Yves **Marquet**, La philosophie de Ihwàn al-Safa; Alger, 1973.
- H. I. **Marrou** et A. M. Labonnardière, Saint Augustin et l'Augustinisme, Paris, 2éd., 1955.
- Louis **Massignon**.
  * Essai sur les origines du lexique technique de le mystique musulmane, Paris, 1954.
  * Opera Minora, 3 T., Beirut, 1963.
  * Les origines schi'ites de la famille vizirale des Banu-l-Furat, in Mél. Gaudefroy-Demombynes, Le Caire, 1935, 25-29.
  * La pssion de Hallâğ, martyr mystique de l'Islam, 4v. Paris, 2éd. 1975.
  * Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929.
- I Di **Matteo**, il «tahrif» od altérazione della Bibbia secondo i musulmani, in Bessarione, 26 (1922) pp. 64-111; 233- 260.
- Dean W. R. **Matthews**, God in Christian Thought and Experience, 1930
- A. **Méhat**, Etude sur les «stromates» de Clément d'Alexanrie, Paris, 1966.
- Ali **Merad**.
  * Le Christ selon le Coran, *in* Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée (ROMM), No 5 (1968), pp. 79-94.
  * Dialogue Islamo-chrétien, Pour la recherche d'un langage commun, in Islamochristiana, No 1 (1975) pp 1-10.
- M. **Meslin**, Pour une science des religions, Paris, 1973.
- A. **Meziane**, Le sens de la Mubâhala d'après la tradition Islamique, in Islamochristiana, 2 (1976) 59-67.
- A. **Mingana**
  * Remarks on Tabari's semi-official Defense of Islam, *in* Bulletin of John Ryland's Libray, 9 (1925) 236-240.
  * A. Semi-official Defense of Islam, in J.R.A.S. (1920), 481-488.
- J. **Moingt**, Théologie trinitaire de Tertullien, 3v., Paris, 1966.
- P. **Monceaux**, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe, 7 T., Paris, 1901-1923.
- C. **Mondésert**, Clément d'Alexandrie, Introduction à l'étude de sa pensée religieuse, Paris.
- J. **Moreau**, La persécution du christianisme dans l'Empire romain, Paris, 1956.
- G. **Morel**, Questions d'homme: Jésus dans la théorie chrétienne, Paris, 1978.
- J. **Morgan**, The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma, London, 1928.
- Y. **Moubarac**
  * La pensée chrétienne et l'Islam, Bilan de recherches. Des origines à la chute

de Constantinople. Thèse de 3e cycle dactylographiée à la Sorbonne (1969).
  * Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'éoque contemporaine, Beyrouth, 1977.
- W. **Muir**, The Apology of al-Kindli, London, 1882.
- Seyyed Hossein **Nasr**, Islam, perspectives et réalités, Paris, 1975.
- J. **Nasrallah**, Saint Jean de Damas, Harissa, (Liban), 1950.
- F. **Nau**, Un Colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens..., in J.V., T.V. (1915), 225-279.
- P. **Nautin**, Lettres et écrivains chrétiens aux 2è et 3è s., 1962.
- **Nouvelle** Histoire de l'Eglise.
  * T.I.: Des origines à Grégoire le Grand, par J. Daniélou et H.-I. Marrou, Paris, 1963.
  * T.II.: Le Moyen age, pare M.D. Knowles et D. Obolensky (trad. de l'anglais), Paris, 1968.
- **Origène**, Contre Celse, texte grec et trad. fr. par M. Borret, Coll. Sources chrétiennes, Paris, 1967-1969.
- M. **Pacaut**, La Théocratie, L'église et le pouvoir au Moyen Age, Paris, 1957.
- Michaël Asin et **Palacios**, Logia et agrapha domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praestertim, usitata, *in* Patrologia Orientalis, T. XIII (1919), 333-431 et T. XIX (1926) 529-624.
- **Parole** de l'Orient, Publications de l'Université de l'Esprit Saint à Kaslik (Liban) IV (1973) N° I et 2.
- **Pascal**, Pensées, Paris, 1976.
- A. **Peeters**, La passion de Saint Michel le Sabaïte, *in* Analecta Bollandiana, 48 (1930), 65-77.
- Ch. **Pellat**, Christologie ğahizienne, in S. I. XXXI (1970) 219-232.
- A **Périer**, Yahya ben Adi, un philosophe chrétien, du 10è S., Paris, 1920.
- M. **Perlmann**, Note on the Authenticity of Ali Tabari's Book of Religion and Empire, *in* The Muslim World, XXXI, 3 (1941).
- **Petit** dictionnaire de Théologie Catholique, par K. Rahner et H. Vorgrimlel, Paris, 1970 (trad; de l'allemand).
- **Philon** d'Alexandrie, Oeuvres publiées par R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésert, Paris, 1961 et ss.
- H. **Portelli**, Gramsci et la question religieuse, Paris, 1974.
- **Pour** répondre aux questions qu'on nous pose, Textes ronéotypés établis par un groupe de Chrétiens de Tunisie.
- F. **Prat**, La Théologie de Saint Paul, 2v., nouvelle éd., 1962.
- G.L. **Prestige**, God in Patristic Thought, London, 1952. Trad. française: Dieu dans la pensée patristique, Paris, 1955.
- P. **Prigent**, Justin et l'A.T., Paris, 1964.

- A. **Puech.**
  * Recherches sur le Discours aux grecs de Tatien, Paris, 1903.
  * Les Apologistes grecs du 2e s. de notre ère, Paris, 1912.
- H. Ch. **Puech,** Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine, Paris, 1949.
- J. **Quasten,** Initation aux Pères de l'Eglise, trad. française, par J. Laporte, 3v., Paris, 1955-1963.
- E. **Renan,** Vie de jésus, Paris, 1965.
- **Revue** de Qumran, Paris, Letouzey et Ané, 1959 et ss.
- M. **Richard,** La question pascale au second siècle, *in* L'Orient Syrien, Paris 6 (1961) pp. 179-213.
- H. de **Riedmatten,** Les actes du procès de Paul de Samosat, Fribourg, 1952.
- B. **Rigaux,** Saint Paul et ses lettres, état de la question, Paris-Bruges, 1952.
- James M. **Robinson,** éd., The Nag Hammadi Library, San Francisco, 1977.
- M. **Rodinson,** Mahomet, Paris, 1961.
- L. **Rougier**
  * Celse, Discours vrai contre les chrétiens, Paris, 1965.
  * La genèse des dogmes chrétiens, Paris, 1972.
- K. **Rudolf,** Die Mandäer, 2 vol göttingen, 1960
- **Sade,** Justine ou les malheurs de la vertu, Paris, 1973.
- D. J. **Sahas,** John of Damascus on Islam, Leiden, 1972.
- Soubhi El **Saleh,** Les Délices et les Tourments de l'au-delà dans le Coran. Thèse dactylographiée à la Sorbonne (1954).
- L. **Sanders,** L'hellénisme de Saint Clément de Rome, Louvain, 1943.
- J. **Schacht**
  * Introduction to Islamic law, Oxford, 1964.
  * The origins of Muhammadan jurisprudence, Oxford, 1959
- E. F. **Scott,** The varieties of New Testament Religion, New York, 1946.
- **Settimane** di Studio del Centro Italiano di Studi sull' alto mehevo, Spolète, 1954 et sv.
- W. H. **Shotwell,** The exegesis of Justin, Chicago, 1955.
- Marcel **Simon,** Les sectes juives au temps de Jésus, Paris, 1960.
- M. **Simon** et A. **Benoit,** Le Judaïsme et le christianisme antique, (Coll. Nouvelle Clio, N° 10), Paris, 1968.
- D. **Sourdel,** Le vizirat abbaside de 749 à 936, 2 vol., Damas, 1960.
- Mortiz **Steinschneider,** Polemische und Apologetische Literatur in arabischer Sprache, Leipzig, 1877; reprod. anast. Hildesheim, G. Olms, 1966.
- M. **Talbi,** Du nouveau sur l'I'tizàl en Ifriqiya au IIIe IXe siècle, in R.T.S., N° 40-43 (1975) pp. 45-85.
- J. **Thomas,** Le mouvement baptiste en Palestine, Gembloux, 1935.
- L. **Thunberg,** Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Lund, 1965.

- F. **Toeschner,** Die alttestamen lichen Bibelzitate vor allem aus dem Pentateuch in At-Tabari's Kitàb ad-din wad-dawla und ihre Bedentung für die Frage nach der Echtheit dies er Schrift, in Oriens Christianus, Dritte Serie, IX, Leipzig (1934), 23-39.
- A. **Toynbee,** L'histoire, Paris, - Bruxelles, 1978.
- J. Spencer **Trimingham,** Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times, London and New-York, 979.
- E. **Trocmé,** Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie. Neuchâtel, 1971.
- Ortiz de **Urbina,** Histoire des conciles œcuméniques (sous la direction de G. Dumeige), T.I.: Nicée et Constantinople, Paris, 1962.
- J. C. **Vadet,** Une défense philosophique de la Sunna: Les manàqib al Islàm d'al-'Amiri, R.E.I., Année 1974, 2, pp. 245-276 et Année 1975, 1, pp. 77-96.
- G. **Vajda,** Le témoignage d'al-Màturidi sur la doctrine des Manichéens, des Daysànites et des Marcionites, *in* Arabica, T.XIII, (1966), pp. 1-38.
- Josef **Van Ess,** Dirar b. 'Amr und die «Cahmiya», Biographie einer vergessenen Schule, *in* Der Islam, XLIII, (1967), p. 241-79 et XLIV, (1968), pp. 1-70.
- **Il Vangelo** arabo dell'infanzia, éd et trad. it. Mario Provera, Jérusalem, 1973.
- M. **Viller,** La spiritualité des premiers siècles chrétiens, Paris, 1930.
- Gustav **Von Grünebaum,** Eine Poetische Polemik zwischen Buzanz und Bagdad in X. Jahr hundert, in Studia Arabica, I, Analecta Orientalia, 14 (1937), 41-64.
- W. Montgomery **Watt,** The early development of the Muslim attitude to the Bible, *in* Glasgow. Univers. Or. Soc. Trans., 16 (1955-6), pp. 50-62.
- Harry A. **Wolfson,** The philosopher Kindi and Yayha Ibn Adi on the Trinity, *in* Etudes philosophiques offertes au Dr. Ibrahim Madkour, Le Caire, 1974, pp. 49-64.
- Osman **Yahia.**
  * La vierge Marie dans la tradition Islamique.
  * La notion de Verbe dans la persée Islamique.

(Textes dactylographiés á la bibliothèque de l'E.N.L.O.V. à Paris).

فهرس الأعلام

(*) نثبت في هذا الفهرس الأعلام الذين ورد ذكرهم في المتن دون المذكورين في الإحالات، مرتبين ترتيباً ألفبائيا، دون اعتبار (ال) التعريف و(ابن) و(أبو) أو (أم). وقد أعرضنا عن إثبات «محمد» (أو «أحمد») و«عيسى» (أو «يسوع»، «أيشوع»، «المسيح») لتواتر ذكرها في جل الصفحات.

- ب -

- ت -

- س -

- ش -

- ص -

- ض -

- ط -

- ع -

- م -

- ن -

فهرس الأماكن

المحتويات

الباب الثالث
الأغراض الجدلية